ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Annales de l'Université de Lyon (Lettres) : III, 32

FRANÇOIS DAUMAS — LES MAMMISIS DES TEMPLES ÉGYPTIENS

Les mammisis

des temples égyptiens

PAR

FRANÇOIS DAUMAS



SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

PARIS

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

TROISIÈME SÉRIE : LETTRES

I.	André LATREILLE : Le catéchisme impérial de 1806. 1935	*Épuisé*
II.	Henri GUILLEMIN : Lamartine, *Les Visions* (édition critique). 1936	*Épuisé*
III.	Armand MINARD : La subordination dans la prose védique. 1936	250 fr.
IV.	Robert FLACELIÈRE : Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie* (édition avec traduction). 1937	*Épuisé*
V.	Étienne SOURIAU : Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles. 1938	*Épuisé*
VI.	Marcelle EHRHARD : Un ambassadeur de Russie à la cour de Louis XV. Le Prince Cantemir à Paris (1738-1744). 1938	200 fr.
VII.	Paul BARATIER : Lord Bolingbroke, ses écrits politiques. 1939	*Épuisé*
VIII.	Alexandre MICHA : Prolégomènes à une édition de Cligès. 1938	120 fr.
IX.	André PÉZARD : Le *Convivio* de Dante, sa lettre, son esprit. 1940	*Épuisé*
X.	Jean-Jacques ANSTETT : La pensée religieuse de Friedrich Schlegel. 1941	*Épuisé*
XI.	Robert FLACELIÈRE : Plutarque, *Sur l'E de Delphes* (édition avec traduction). 1941	*Épuisé*
XII.	Arthur KLEINCLAUSZ : Eginhard. 1942	*Épuisé*
XIII.	François OLLIER : Le mirage spartiate (2e partie). 1943	*Épuisé*
XIV.	Robert FLACELIÈRE : Plutarque, *Sur la disparition des oracles* (édition avec traduction). 1947	*Épuisé*
XV.	Arthur KLEINCLAUSZ : Alcuin. 1948	*Épuisé*
XVI.	Pierre WUILLEUMIER : L'administration de la Lyonnaise sous le Haut-Empire. 1948	350 fr.

Les mammisis

des temples égyptiens

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien, comparés dans les décrets de Canope et de Memphis, in-8°, 302 p., Le Caire, 1952.

Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne (Essai sur la littérature mystique égyptienne), dans *Études Carmélitaines,* « Magie des Extrêmes », p. 93-141, Paris, 1952.

Les mammisis de Dendara, grand in-4°, 302 p. de textes hiéroglyphiques, XCIX planches, Le Caire, 1958.

Sous presse :

Le mammisi de Philae.

Le Temple de Kalabcha.

En collaboration avec E. Chassinat :

Le Temple de Dendara, t. VI.

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON
TROISIÈME SÉRIE — LETTRES — FASCICULE 32

Les mammisis

des temples égyptiens

PAR

FRANÇOIS DAUMAS
Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon



SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »
95, BOULEVARD RASPAIL, PARIS
1958



PATRIS
MATRISQVE
CVIVS ADIVMENTVM
NEC VIVAE NEC DEFVNCTAE
VNQVAM MIHI DEFVIT
MEMORIAE

Ce nous est un agréable devoir de remercier tous ceux qui, en tout ou en partie, ont bien voulu relire les épreuves de ce livre et contribuer ainsi à le rendre moins imparfait. Notre reconnaissance s'adresse particulièrement à Madame Tesnière qui, par deux fois l'a lu d'un bout à l'autre, et a fait beaucoup non seulement pour le corriger, mais pour en unifier l'orthographe.

INTRODUCTION

Lorsque nous commencions les relevés préliminaires à la publication du mammisi de Nectanébo à Dendara, l'existence de ces monuments nous paraissait toute simple. Les questions qu'ils pouvaient poser, semble-t-il, avaient été résolues déjà par Alexandre Moret dans son beau travail sur le caractère religieux de la royauté pharaonique et, plus récemment, Borchardt avait traité à fond de leur architecture dans son livre sur les temples égyptiens à déambulatoire. Seule nous paraissait encore obscure la substitution du dieu-fils des triades locales au roi, dans les temples tardifs de la naissance. Nous avions l'intention de l'examiner après avoir résumé en quelques lignes les idées de Moret et de Borchardt dans une introduction au texte du temple de Nectanébo.

Mais peu à peu les choses se compliquèrent. D'abord pour éclairer des textes obscurs, comme ceux de Heket, très endommagés dans notre sanctuaire, ou des inscriptions d'époque ptolémaïque mal gravées et de plus en mauvais état, il parut utile de relever les parallèles que pouvaient fournir les autres mammisis. Pratiquement, à part ceux d'Edfou et de Kom Ombo, rien n'était publié. Quelques scènes éparses de celui qu'on éleva à Dendara à l'époque romaine, ou de celui de Philae se trouvaient dans les ouvrages anciens de Lepsius ou de Brugsch qui ne peuvent plus guère satisfaire actuellement le chercheur. Le mammisi romain était à notre portée à Dendara, nous en commençâmes immédiatement le relevé. Les difficultés commençaient à surgir pour Philae. Nous avons réussi à y faire deux campagnes, en août-septembre 1948, et, à la même époque, la seule où le temple soit libéré par les eaux, en

1950. Durant ces mois, nous avons pu relever la totalité des inscriptions du mammisi de cette île ainsi que celles du couloir qui le précède dans le premier pylône, puisque nous nous étions rapidement convaincu que sa décoration était liée à celle du petit temple auquel il donne accès. Nous avions réuni également une série de photographies aussi complète que possible avec les moyens dont nous disposions. Enfin, lors d'un court séjour à Kom Ombo, en 1949, nous avons revu sur place tous les dessins de l'édition de Morgan.

En possession de la documentation complète que nous avions pu nous procurer, sans fouilles nouvelles, nous avons tenté de répondre aux questions posées par nos premiers relevés. Bientôt il nous sembla qu'il fallait d'abord résoudre le double problème de l'identité évidente et de la diversité indéniable de nos monuments. Une évolution très nette s'y perçoit, du IVe siècle avant notre ère au IIe après, aussi bien dans la décoration de la cella qui va se chargeant et se compliquant de l'époque ptolémaïque à l'époque romaine, que dans l'architecture qui se développe de plus en plus, transformant une modeste chapelle en un temple très grand et très compliqué.

Peu à peu nous apparut avec évidence cette idée qu'étudier la structure architecturale de ces édifices sans tenir compte des renseignements que nous fournissaient abondamment les textes sur l'emploi de leurs différentes parties, c'était s'exposer à ne les point comprendre. Tout est obscur si l'on ne discerne pas qu'il y a au mammisi romain une salle de l'Ennéade et une salle des offrandes. On risque de l'assimiler au mammisi d'Edfou absolument différent. Comment saisir le rôle de ce dernier, si l'on ne tient pas compte qu'il s'appelait le « reposoir méridional »? Comment même s'expliquer l'existence des mammisis tout court, sans avoir présents à l'esprit les renseignements liturgiques que nous fournissent et leurs propres inscriptions et les calendriers des temples majeurs? S'il les avait lues, Borchardt, sans doute, ne se serait jamais laissé aller à dévelop-

per la théorie aventureuse de la relégation de l'accouchée à laquelle son inventeur, Maspero, avait à peu près renoncé, lorsqu'il écrivait, durant ses dernières années, son histoire de l'art égyptien. Nous regrettions de commencer ainsi par la critique d'un livre qui nous avait beaucoup appris et nous avait paru d'abord — au moins dans l'ensemble — acceptable.

Nous avions cependant le plaisir de voir se poser un problème intéressant de méthode. Aucune inscription d'aucun temple égyptien ne se peut indûment séparer de la place qu'elle occupe et aucune forme architecturale n'est susceptible d'être bien comprise sans elle. Ainsi se vérifiait ce que nous avions constaté auparavant en étudiant à Karnak le complexe de la salle de Thoutmosis III et des sanctuaires qui la suivent; les inscriptions de ses architraves dispersées par Sethe dans ses *Urkunden* ne se peuvent plus véritablement interpréter, sinon du seul point de vue philologique. Nous nous rendions compte une fois de plus que philologie et archéologie sont solidaires et qu'à les vouloir pratiquer l'une à l'exclusion de l'autre, on s'exposait à mutiler complètement l'objet que l'on voulait décrire. Ceux qui s'adonnent aux disciplines classiques ou chrétiennes, moins bien partagés que les égyptologues, n'ont pas souvent la bonne fortune de trouver dans les monuments qu'ils explorent des commentaires sur leur destination. Nous ne devons pas négliger cette chance précieuse pour exploiter notre documentation.

Mais le travail achevé, des difficultés de présentation surgissaient : nous aurions voulu faire court et en particulier ne point surcharger de textes hiéroglyphiques un livre qui nous paraissait susceptible d'intéresser, en dehors des égyptologues, les historiens des religions. Or, la majeure partie des sources sur lesquelles nos conclusions se fondaient étant inédites, il fallait les faire connaître. Nous avons donc établi une édition complète des deux mammisis de Dendara, achevée aujourd'hui. La première partie en

a été présentée comme thèse complémentaire de doctorat ès lettres sous le titre : *Les Mammisis de Dendara. Le Mammisi de Nectanébo,* Le Caire, Institut Français d'Archéologie orientale, 1955. Pour cet ouvrage, comme pour *Le Mammisi d'Edfou* publié par Émile Chassinat en deux fascicules (1911, 1939), dans la même collection, nous n'avons jamais reproduit les textes que l'on peut avoir facilement sous la main en des volumes maniables et accessibles. Pour tous les autres mammisis au contraire, nous avons entièrement recopié les hiéroglyphes avant de les traduire, soit parce qu'ils étaient inédits (Philae), soit parce que nous les avons collationnés (Kom Ombo), soit parce qu'ils étaient d'accès difficile (Ermant). Ainsi le lecteur pourra facilement vérifier la traduction. Nous avons souvent sacrifié l'élégance à ce que nous avons cru être plus exact. Pour tenter de rendre de manière aussi précise que possible ces textes tardifs où les scribes ont joué avec le vocabulaire et où l'artifice philologique et littéraire tient une grande place, nous nous sommes astreint à trouver autant que possible un équivalent différent pour chaque mot. Ainsi pour les innombrables termes désignant l'enfant, le ciel, le lait[1], etc., d'où l'emploi de certains mots désuets et vieillots qui ne produisaient pas une impression analogue au lecteur égyptien puisque la langue écrite ainsi était plus loin encore de leur langage courant que le latin ne l'est du nôtre.

Mais, outre qu'il nous était impossible de faire une étude complète de tous les éléments du vocabulaire et que des incertitudes de nuances subsistent nombreuses, nous ne nous faisons aucune illusion sur le caractère provisoire des traductions et même de certaines interprétations. Pour qui déchiffre un texte égyptien pour la première fois, surtout un texte religieux, des obscurités subsistent toujours puisqu'il en demeure dans ceux qui ont été traduits maintes fois. Nous n'en sommes encore point arrivés où en étaient les hellénistes au XVIe siècle parce qu'ils s'appuyaient sur une tradition perdue pour nous depuis plus d'un millénaire. Mais sans un premier défrichement, le sol risquerait de rester improductif. C'est ce travail que nous avons essayé de faire. Puisse-t-il du moins être utile à ceux qui auront l'occasion de le perfectionner. Si seulement nous avions pu faire du définitif au point de vue archéologique ! Mais, là encore, le concours d'un architecte nous eût été indispensable, et il aurait fallu pouvoir fouiller, ce que ni les circonstances, ni les ressources toujours très modestes, dont nous disposions, ne nous ont permis.

[1] L'emploi de « conculquer » pour rendre un des quatre ou cinq verbes qui signifient « fouler aux pieds », ne s'autorise, sans doute, que de Rabelais, mais il n'est pas plus artificiel, en français, que ne l'était l'un ou l'autre des termes égyptiens dont nous avons essayé de garder la diversité.

Enfin, des circonstances indépendantes de notre volonté ayant interrompu par deux fois la rédaction de ce travail, nous avons été amené à utiliser à la fin des articles ou des ouvrages qui n'avaient pas paru lorsque nous en rédigions et mettions au propre les premières pages. Il s'agit surtout des deux articles de MM. Nagel et Pillet sur le temple situé dans l'angle Nord-Est de l'enceinte de Mout à Karnak et de la grande publication américaine du temple de Hibis à Kharga. On les trouvera cités à la bibliographie. Les excellents dessins ou les photographies qu'ils comportent permettront de compléter notre exposé.

Nous ne saurions terminer ces pages sans remercier ceux qui nous ont secondé dans notre tâche. Une place particulière dans notre reconnaissance est réservée à M. le chanoine E. Drioton, Professeur au Collège de France, qui, dès notre arrivée au Caire en 1946, nous a aidé de tout son pouvoir et de toute sa science et qui, en nous communiquant ses recueils de signes, nous a permis d'avancer bien plus rapidement dans la lecture si rebutante, au premier abord, des textes ptolémaïques ou romains. Il a bien voulu, en outre, relire en manuscrit quelques chapitres de cet ouvrage. Ce sont encore ses

remarques si pertinentes qui nous ont amené à adopter finalement, pour le mystère, l'ordre de successions des scènes que l'on trouvera au dernier chapitre du livre.

Nous ne pouvons passer sous silence ce que nous devons aux travaux si importants de M. Alliot, professeur à la Sorbonne, sans lesquels, désormais, on ne peut entreprendre une étude touchant au temple d'Edfou et même au culte égyptien en général. Nous avons enfin tenu le plus grand compte des remarques qui nous ont été faites, lorsque nous avons présenté ce livre comme thèse de doctorat en Sorbonne, par les membres du jury, MM. les professeurs Aymard, Montet et Bataille que nous sommes heureux de pouvoir remercier ici.

Notre reconnaissance s'adresse aussi à la compagnie qui procédait à l'électrification du barrage d'Assouan au moment où nous avons fait nos expéditions à Philae : c'est grâce à MM. les directeurs Valleyé et Roos que nous avons eu l'autorisation d'habiter à proximité de l'île sainte; nous devons à leur grande obligeance d'avoir bénéficié du matériel indispensable à notre travail. MM. les ingénieurs Pezeu et Giovannoni nous ont fait l'amitié de nous recevoir sous leur toit et à leur table et c'est chez eux que nous trouvions, durant la soirée, quelques instants de détente après les journées embrasées dans l'île que n'arrivaient pas à rafraîchir les flots fauves. Qu'ils reçoivent ici l'expression de notre profonde gratitude.

Les mois passés durant l'hiver dans la bise aigre qui balayait le temple de Dendara, les étouffantes journées de *khamsin* à Kom Ombo ou les torrides étés d'Assouan nous ont paru légers, tant chaque jour, chaque heure parfois, apportait d'éléments nouveaux à une enquête pour laquelle nous souhaiterions que le lecteur prit à la suivre ne serait-ce qu'une partie de l'intérêt que nous avons trouvé à la mener.

Castelnau-le-Lez, le 14 octobre 1955.

BIBLIOGRAPHIE DES MAMMISIS

La bibliographie des mammisis est très courte. Un seul a déjà été publié, celui d'Edfou : E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, in *MIFAO*, Le Caire, 1er fasc., 1911; 2e fasc., 1939, cité en abrégé : *Mam. Edfou*. Nous avons procuré l'édition de ceux de Dendara : F. Daumas, *Les Mammisis de Dendara*, Publications de l'*IFAO*, Le Caire, 1958, cité en abrégé, *Mam. Dendara*. La première partie de ce volume (Introduction ainsi que texte et planches du Mammisi de Nectanébo) a été présentée comme thèse complémentaire pour le doctorat es Lettres auprès de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Ces deux volumes donnent la copie *in extenso* des textes, la totalité des bas-reliefs en planches au trait, et la photographie de certaines parties de l'architecture ou des tableaux les plus importants. Ce qui reste du mammisi de Kom Ombo a été publié dans J. de Morgan et collaborateurs, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, série I, tome II, *Kom Ombos*, p. 27-53, cité en abrégé : *Ombos*. Nous avons collationné cette édition sur l'original en 1949, et c'est le texte ainsi révisé que nous avons partout transcrit intégralement avant de le traduire.

Pour le mammisi d'Ermant, aujourd'hui totalement détruit, nous en sommes pratiquement réduit aux planches de Lepsius dans les *Denkmäler aus Aegypten und Ethiopien*, in-f°, Berlin, 1840 et suiv., Abt. IV. On en trouvera l'énumération complète dans Porter et Moss, *Topographical bibliography*, Oxford, t. V, 1937, p. 151-157. Nous avons aussi toujours reproduit les textes avant de donner une traduction, tant il est incommode de manipuler les énormes in-folio de Lepsius.

Le mammisi de Philae est aussi inédit. Mais, étant donné son importance pour notre sujet, nous l'avons entièrement copié et photographié au cours de deux campagnes en août-septembre 1948 et 1950. C'est toujours notre propre copie que nous transcrivons intégralement avant de traduire. Pour permettre de repérer l'emplacement des textes nous donnons les numérotations de Porter et Moss, *op. cit.*, VI, plan de la page 212. Enfin nous renvoyons pour les parois de l'ancien sanctuaire aux planches de F. Weindler, *Geburts- und Wochenbetts-darstellungen auf altaegyptischen Tempelreliefs*, Münich, 1915, cité en abrégé : Weindler, *Geburts-*. C'est pratiquement ce qui fait la valeur de ce petit livre.

En ce qui concerne le mammisi, à peu près sûr, de Kalabcha, voir p. 117, n. 1.

Bien entendu, pour tous ces monuments, des photographies anciennes, des plans, ou même des publications partielles ont encore un grand intérêt. On doit donc toujours se reporter à B. PORTER et R. MOSS, *Topographical Bibliography*, Oxford, 7 vol. parus, de 1927 à 1951, cité en abrégé : *P.M.*

Pour toute la première partie de notre travail, nous supposons que le lecteur a sous les yeux les planches du livre de L. BORCHARDT, *Aegyptische Tempel mit Umgang*, Le Caire, 1938, cité en abrégé : BORCHARDT, *Aeg. Tempel.* Ces plans précieux sont dus à la plume du Dr H. Ricke.

Si nous ajoutons deux articles : E. CHASSINAT, *A propos de deux tableaux du mammisi d'Edfou*, in *BIFAO*, t. X, 1912, p. 183-193 (cité en abrégé : CHASSINAT, *A propos*), et F. DAUMAS, *Sur deux chants liturgiques des Mammisis de Dendara*, in *Revue d'Eg.*, t. VIII, Paris, 1951, p. 31 à 46, et pl. II (cité en abrégé : DAUMAS, *Sur deux chants*), nous aurons épuisé la bibliographie du sujet.

Nous ne tenons pas compte des études très nombreuses, sinon toujours très pertinentes, faites dans diverses publications concernant la médecine égyptienne, sur les scènes d'accouchement. Elles ne touchent même pas à notre sujet.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ADOPTÉES POUR LES OUVRAGES OU ARTICLES

LE PLUS SOUVENT CITÉS DANS LE PRÉSENT TRAVAIL

ALLIOT, *Culte* I et II : M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Bibliothèque d'études de l'*IFAO*, t. XX, Le Caire, fasc. I, 1949; fasc. II, 1954.

BONNET, *Reallexikon* : H. BONNET, *Reallexikon der aegyptischen Religiongeschichte*, Berlin, 1952.

BRUGSCH, *G.H.* : H. BRUGSCH, *Grammaire hiéroglyphique*, Leipzig, 1872.

BRUGSCH, *Thesaurus* : H. BRUGSCH, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, en six parties, Leipzig, 1883-1891.

DAUMAS, *Moyens* : F. DAUMAS, *Les Moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, supplément aux *ASAE*, n° 16, Le Caire, 1952.

Dendara : E. CHASSINAT, *Le Temple de Dendara*, Publications de l'*IFAO*, t. I à V, Le Caire, 1934 à 1952.

Descr. Égypte : *Description de l'Égypte*, éd. Panckoucke, Paris, 1821-1829, 25 vol. + 1 vol. d'explication des planches, in-8° + 5 vol. de planches in-f°.

DRIOTON, *Recueil* : E. DRIOTON, *Recueil de cryptographie monumentale*, in *ASAE*, t. XL, Le Caire, 1940, p. 1-123.

DRIOTON, *Essai* : E. DRIOTON, *Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIIIe dynastie*, in *Revue d'Égyptologie*, I, Paris, 1933, p. 1-50 et pl. I-V.

DÜMICHEN, *Baugeschichte* : J. DÜMICHEN, *Baugeschichte des Denderatempels...*, Strassburg, Trübner éd., 1877.

DÜMICHEN, *Bauurkunde* : J. DÜMICHEN, *Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera...*, Leipzig, 1865.

Edfou : M. DE ROCHEMONTEIX et E. CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou*, in *MIFAO*, t. I, Paris, 1897. E. CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou*, in *MIFAO*, t. II-XIV, Le Caire, 1918-1934.

Fairman + 1 numéro : H. W. Fairman, *Note on the alphabetics signs employed in the hieroglyphics inscriptions of the Temple of Edfou*, in *ASAE*, XLIII, 193-311. Le numéro que nous donnons renvoie non pas aux pages, mais à la liste de signes numérotée de Fairman.

Fairman, *BIFAO*, XLIII : H. W. Fairman, *An introduction to the study of ptolemaic signs and their values*, in *BIFAO*, XLIII, p. 51-139.

Frankfort, *Kingship* : H. Frankfort, *Kingship and the gods*, Chicago, 1948 et trad. franç. par J. Marty et P. Krieger, sous le titre *La royauté et les dieux*, Paris, Payot, 1951.

Gayet, *Louxor* : A. Gayet, *Le Temple de Louxor*, in *MIFAO*, t. XV, fasc. 1, Paris, 1894. Le seul volume paru.

Gauthier, *D.G.* : H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, 7 vol. in-4°, Le Caire, 1925-1931.

Jéquier, *Architecture* : G. Jéquier, *L'Architecture et la décoration dans l'ancienne Égypte*, Paris, Morancé, 3 vol. in-f°, 1920-1924.

Junker, *Abaton* : H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, dans *Mémoires de l'Acad. des Sciences de Vienne*, Section philos. hist. vol. 65, n° 4, 1 vol., Vienne, 1913.

Junker, *Gram.* : H. Junker, *Grammatik der Denderatexte*, Leipzig, 1906.

Junker, *Schrift.* : H. Junker. *Uber das Schriftsystem im Tempel des Hathor in Dendera*, brochure, Berlin, 1903.

Lanzone, *Dizionario.* : R. V. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, 4 vol., Turin, 1881.

Kees, *Götterglaube* : H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941.

Loret, *Manuel.* : V. Loret, *Manuel de la langue égyptienne*, Paris, 1889. Nos chiffres renvoient à la liste de signes numérotée.

Lefebvre, *Gram.* : G. Lefebvre, *Grammaire de l'égyptien classique*, Biblioth. d'Études de l'*IFAO*, t. XII, Le Caire, 1940 (une deuxième édition vient de paraître que nous n'avons pu utiliser).

Mariette, *Dendérah* : A. Mariette, *Dendérah, Description générale du grand Temple de cette ville*, 4 vol. de planches in-f°, Paris, 1870-1873 + 1 vol. de texte, Paris-Le Caire, 1875.

Montet, *Scènes* : P. Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'ancien empire*, Strasbourg, 1925.

Moret, *Rituel* : A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902.

Nagel, *Décoration d'un Temple de Mout à Karnak*, Archiv. orientalni (*Diatribae... Lexa*), vol. XX, 1952, p. 90-99 et pl. IV-VI.

Pillet, *Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout à Karnak*, in *ASAE*, t. LII, 1952, p. 77-104 et pl. I-VI.

Pyram. : K. Sethe, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, 2 vol., Leipzig, 1908.

Roeder, *Urkunden* : G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Iéna, 1923.

Les revues égyptologiques les plus courantes sont désignées par leurs initiales, *ASAE, BIFAO, JEA, ZÄS*, etc., comme dans tous les ouvrages et on en trouvera la nomenclature dans la *Bibliographie égyptologique annuelle* de J. Janssen, Leide, fasc. 1, 1947, p. 12-13. Lorsque la revue est moins habituelle, nous l'avons citée de façon telle qu'on en restitue immédiatement le titre complet. La même remarque s'applique à quelques abréviations usuelles chez les égyptologues, comme *Wb., Urk.*, etc., pour désigner des instruments de travail de base, comme le *Dictionnaire de Berlin* ou les recueils de documents publiés autrefois sous la direction de G. Steindorff.

MONTET, Scènes : P. MONTET, Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien empire, Strasbourg 1925.

MORET, Rituel : A. MORET, Le rituel du culte divin journalier en Égypte, Paris 1902.

NAGEL, Décoration d'un Temple de Mout à Karnak, Archiv. orientální (Prague), vol. XX, 1952, p. 96-98 et p. 99-141.

PILLET, Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout à Karnak, in ASAE, t. LII, 1952, p. 77-104.

Pyram. : K. SETHE, Die altaegyptischen Pyramidentexte, 2 vol. Leipzig 1908.

ROEDER, Urkunden : G. ROEDER, Urkunden zur Religion des alten Aegypten, Iena 1923.

Les revues égyptologiques les plus courantes sont désignées par leurs initiales : ASAE, BIFAO, JEA, ZÄS, etc. connues dans tous les ouvrages et on en trouvera la nomenclature dans la Bibliographie égyptologique annuelle de J. JANSSEN, Leiden, fasc. I, 1947, p. 12-13. Lorsque la revue est moins habituelle, nous l'avons citée de façon telle qu'on en puisse immédiatement le titre complet. La même remarque s'applique à quelques abréviations usitées par les égyptologues, comme Wb., Urk., etc., pour désigner des instruments de travail de base, comme le Dictionnaire de Berlin ou les recueils de documents publiés ou réédités sous la direction de G. Steindorff.

LIVRE PREMIER

ÉTUDE ARCHÉOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE NOM DU MAMMISI

Le nom même de mammisi a besoin d'être éclairci. Champollion l'a créé, conformément à son habitude de transcrire en copte les mots égyptiens. Le déterminatif , pensait-il, en effet, placé « à la suite d'un groupe phonétique ou de certains caractères symboliques, paraît avoir constitué, dans l'écriture sacrée, ce qu'on appelle des *noms de lieu de l'action* qui, dans la langue copte, se forment par l'addition de l'initiale ⲙⲁⲛ̄, *le lieu de,* à une racine ou à un mot dérivé ». Parmi les exemples qui illustrent cette remarque figure , transcrit ⲙⲁⲛⲙⲓⲥⲓ, ⲙⲁⲙ̄ⲙⲓⲥⲓ et traduit *chambre natale,* « le lieu de l'enfantement ». Une note commente cette traduction : « Ce nom fut donné par les anciens Égyptiens aux petits temples appelés *Typhonia* par les Grecs, édifices consacrés au *dieu-fils,* la troisième personne des triades locales, et bâtis à côté du grand temple de chaque nome, dédié aux deux premières personnes, *le dieu-père et la déesse-mère* »[1]. Si l'on met à part la transcription du mot, après son séjour en Égypte, Champollion a parfaitement défini déjà les temples qui portent le nom hiéroglyphique et vu

[1] Champollion, *Grammaire égyptienne,* Paris, 1836, p. 101. Ce nom est encore donné par Champollion au temple d'Ermant, *Notices descriptives,* I, p. 293. Cf. d'autres définitions moins précises du mammisi dans *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie,* nouvelle éd., Paris, 1868, p. 159 (faites siennes par Mariette, *Dendérah,* Texte, p. 29). Une autre, p. 143, où Champollion déjà adopte la lecture *eimisi* que reprendra plus tard Prisse d'Avennes.

en partie d'une manière exacte le rôle qu'ils jouaient dans le complexe architectural consacré à une grande divinité[1].

Mais il ne leur avait pas toujours donné ce nom. Dans les lettres qu'il écrivait d'Égypte, avant d'avoir examiné plus précisément les inscriptions égyptiennes, il appelait encore *Typhonium*[2], le mammisi romain de Dendara, nom qu'il conservait soigneusement dans les *Notices descriptives*[3]. Pourtant, son manuscrit montre bien qu'il avait reconnu ce genre d'édifice sacré, au moins dès sa visite à Kom Ombo. Il ne donne pas d'autre nom au mammisi de cette ville que [hiéroglyphes][4] qu'il ne transcrit pas. Sur Edfou, les notes se rapportant à ce petit temple sont inexistantes ou perdues. Mais à Ermant, le sanctuaire fameux de la naissance de Césarion est appelé seulement mammisi[5].

D'où venait ainsi l'hésitation de Champollion? C'est que les savants de la Commission d'Égypte avaient donné aux petites constructions périptères avoisinant les grands sanctuaires d'Edfou et de Dendara ce nom de *Typhonium :* « La dénomination de *Typhonium* convient bien à ces petits temples, écrivait Jomard; car l'image de Typhon et les figures typhoniennes y sont perpétuellement répétées : Strabon d'ailleurs a consacré ce nom »[6]. En effet, en lisant

(1) On ne saurait donc souscrire à la remarque de H. Bonnet, *Reallexikon,* p. 209, 2e col., qui fait venir *mammisi* de l'arabe, alors que pourtant Gauthier (*D. G.,* II, 89) expose, dès 1925, la véritable origine du mot *mammisi.*

(2) *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie,* nouvelle éd., Paris, 1868, p. 75 = *B.E.,* t. XXXI, p. 154.

(3) *Notices descriptives,* II, p. 314.

(4) *Op. cit.,* I, p. 246.

(5) *Op. cit.,* I, p. 293. C'est cet édifice que Nestor L'Hôte, en fidèle disciple du maître, appelait « un petit temple nommé en égyptien mammisi... Des édifices du même genre, chapelles secondaires, désignées improprement sous le nom de *Typhonium,* avaient été observées en divers lieux de l'Égypte ». (Nestor L'Hôte, *Lettres écrites d'Égypte en 1838 et 1839,* Paris, 1840, p. 103-104).

(6) *Description de l'Égypte,* éd. Panckouke, 1821, t. I, p. 330.

la description que Strabon nous a donnée de Dendara, on trouve : « C'est Aphrodite que l'on adore à Tentyra. Il y a de plus derrière le sanctuaire de cette déesse un temple consacré à Isis, et à la suite de ce temple certains édifices appelés Typhonia, lesquels précèdent eux-mêmes l'entrée du canal qui mène à Coptos. On sait que les Égyptiens et les Arabes se partageaient la ville de Coptos »[1]. En apparence donc, la dénomination de Jomard est excellente et se fonde sur une équivalence antique que nous n'avons aucune raison de rejeter.

Et pourtant, on est surpris que Strabon emploie le pluriel pour désigner un seul édifice. Sans doute il y a bien deux mammisis à Dendara, mais Strabon n'a pu en voir qu'un. Nous savons qu'il a visité l'Égypte avec le préfet Aelius Gallus, en compagnie duquel, il a entendu « chanter » la statue de Memnon[2]. Or, d'après Milne, suivi par Jouguet, Aelius Gallus aurait été préfet d'Égypte en l'an 27[3]. Il est donc certain qu'à cette date, le mammisi romain n'était pas construit. Strabon a vu le temple d'Hathor sans la salle hypostyle que l'on commençait ou que l'on allait commencer à édifier. Le seul mammisi qui fût en usage à ce moment, était celui de Nectanébo[4]. Pourquoi lui aurait-il donné un nom pluriel que rien ne justifie? On est étonné aussi que les Grecs aient appelé du nom de Typhon qu'ils connaissaient bien et sur lequel ils nous ont abondamment renseignés, le dieu Bès qui n'a rien à voir avec lui. Sans doute les membres de la Commission

(1) Strabon, *Géographie,* XVII, 44 (p. 815). Traduction Tardieu, 1880, t. III, p. 448. Voici le grec : *Τιμῶσι δὲ Ἀφροδίτην· ὄπισθεν δὲ τοῦ νεὼ τῆς Ἀφροδίτης Ἴσιδος ἔστιν ἱερόν· εἶτα τὰ Τυφώνια καλούμενα καὶ ἡ εἰς Κοπτὸν διῶρυξ, πόλιν κοινὴν Αἰγυπτίων τε καὶ Ἀράβων.*

(2) Strabon, *op. cit.,* XVII, 46 (p. 816).

(3) Milne, *A History of Egypt under Roman rule,* 3e éd., 1924, p. 1. Jouguet, dans *Précis de l'histoire d'Égypte,* Le Caire, 1932, appendice IV, p. 453.

(4) Voir F. Daumas, *Les mammisis de Dendara,* in *MIFAO,* Le Caire, 1954, p. xx et suiv.

d'Égypte ignoraient-ils encore la véritable personnalité de Bès. Et, en tout cas, faut-il conclure que l'édifice visé par Strabon ne pouvait pas être le monument qu'ils avaient sous les yeux.

Du reste, à y regarder de plus près, le texte du géographe signifie-t-il ce qu'on lui a fait dire? Il ne le semble pas. Jamais Strabon n'a signalé les mammisis qu'il devait considérer comme un des accessoires du temple, au même titre que les magasins, le lac sacré, et les autres annexes dont il ne parle pas. Mais ce qui est frappant à Dendara — pour qui voit les choses de l'extérieur — c'est que derrière le temple d'Hathor, tout près de lui, s'en trouve un second consacré à Isis. Puis Strabon passe à autre chose. Le εἶτα sans doute n'est pas aussi clair que nous le voudrions, mais il marque ici une succession dans la progression du voyage et non dans la visite de Dendara. On ne doit pas supposer, en effet, que Strabon ayant parlé du temple d'Isis, revient par la pensée au dromos qui précède le grand temple d'Hathor à la droite duquel se trouve précisément le mammisi. Il a déjà quitté Dendara et, poursuivant sa route vers l'Est, en remontant le Nil, il tourne très doucement dans le coude décrit par le fleuve qui reprend, au Sud de Qéna, sa direction générale Sud-Nord. A la hauteur du Gebel el-Gîr, il devait arriver dans les domaines du dieu d'Ombos, dont la ville, située près de l'actuel Kom Bellal, a été fouillée par Pétrie[1]. Or ce dieu, Seth, était précisément le Typhon des Grecs. Son territoire pouvait s'appeler les *Typhonia*, comme plus au Sud la nécropole de Thèbes s'appelait les *Memnonia*[2]. Si le domaine de Seth, commençait, sur la rive gauche, dix à douze kilomètres après Dendara, le canal qui menait à Coptos, ne pouvait s'ouvrir, dans la rive droite cette fois, qu'à plus de vingt kilomètres. On doit donc traduire ainsi

(1) W. M. Flinders Petrie, *Nagada and Ballas*, Londres, 1896, p. 65-70 et pl. LXXII-LXXIX.

(2) Sur ce nom, voir A. Bataille, *Les Memnonia*, Le Caire, 1952, p. 6 et suiv.

le géographe : « Ensuite (on passe) ce qu'on appelle les domaines de Typhon (Τυφώνια) et le canal qui mène à Coptos, ville commune aux Égyptiens et aux Arabes ». C'est à cette conclusion qu'avait abouti sans doute Steindorff, bien qu'il ne s'en explique pas, dans son guide de l'Égypte[1], et à laquelle se range aussi Sir Alan Gardiner[2].

Champollion savait pourtant depuis fort longtemps que les domaines de Typhon, à l'Est du Delta, s'appelaient Typhonia[3]. Si le nom n'est pas écrit par Josèphe, celui-ci donne du moins l'adjectif τυφώνιος pour désigner la ville d'Avaris. Mais, on ne doit pas l'oublier, nous possédons du fondateur de l'égyptologie seulement des notes qu'il n'eut pas le temps d'unifier et de mettre au point. Quoi qu'il en soit, les Typhonia sont bien différents des mammisis et nous n'avons aucune raison de ne pas conserver à ces temples le nom que Champollion leur a donné. L'anglais ou l'allemand, jouissant de la possibilité de former des mots composés comme *birth house* ou *Geburtshaus*, sont plus tentés que nous de négliger le terme copte forgé par Champollion parce que, en tant que tel, il est inconnu en cette langue. Mais les inconvénients multiples résultant de l'emploi de quatre mots français pour traduire un terme égyptien, nous invitent à employer une appellation dont l'aspect technique montre d'ailleurs ce qu'avait de très particulier cet élément essentiel d'un grand temple d'Égypte.

(1) *Baedeker*, éd. française de 1908, p. 243 : « Sur la rive ouest, dans la région que les Grecs nommaient *Typhonia* (consacrée à Typhon-Seth) se trouve Ballas ».

(2) Gardiner, *Onomastica*, Oxford, 1947, t. II, p. 29*. Le texte grec avait du reste été déjà très correctement interprété par Pockocke (*Voyage de Richard Pockocke*, traduit de l'anglais, Paris, 1772, t. I, p. 246).

(3) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, Paris, 1814, t. II, p. 88. Voici le texte de Manéthon d'après Josèphe : *ἔστι δ' ἡ πόλις κατὰ τὴν θεολογίαν ἄνωθεν* Τυφώνιος (*Contre Apion*, I, 237). Voir sur cette consécration de la ville à Seth : Montet, *Le Drame d'Avaris*, Paris, 1940, p. 51.

Et pourtant, Champollion lui-même, pour rester fidèle aux progrès incessants de ses lectures, ayant identifié au ΗΙ copte, avait tenté de lire *Eimisi*[1]. Un de ses successeurs, Prisse d'Avennes, l'a suivi sur ce point et emploie le mot *Eimisi*[2]. Nous ne retiendrons pas ce nom parce que la lecture ΗΙ de *pr* n'est sans doute pas exacte[3] et que la formation copte est grammaticalement impossible, ΗΙ n'entrant jamais dans la composition des mots. Le plus simple est donc de garder l'appellation première de Champollion sans pour cela adopter la lecture qu'elle représente, celle-ci correspondant à un état encore embryonnaire de la science hiéroglyphique.

(1) *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, 2e éd., Paris, 1868, p. 143.
(2) PRISSE D'AVENNES, *Histoire de l'art égyptien*, Paris, 1878-1879, t. I, légende de la pl. LIII.
(3) Cf. P. LACAU, *Notes de grammaire...*, in *RT*, XXXV, p. 64.

CHAPITRE II

DÉFINITION DU MAMMISI

Avant d'examiner ces monuments, même du point de vue purement archéologique, nous devons soigneusement en délimiter l'étude. Aucune définition critique, semble-t-il, n'en a jamais encore été proposée. On répète plus ou moins celle de Champollion que nous avons citée au chapitre précédent[1]. Et pourtant il serait bien nécessaire de préciser un peu les notions que nous pouvons acquérir à l'aide des monuments subsistants.

Si nous analysons la définition de Champollion, il ne fait pas de doute que, pour lui, le mammisi était consacré au « dieu-fils, la troisième personne des triades locales », et qu'il était construit « à côté du grand temple » de la localité. Ces deux éléments, en effet, paraissent essentiels à nos sanctuaires. A Philae, à Edfou, à Dendara, pour ne parler que des mammisis les mieux conservés et à l'aide desquels nous puissions aboutir à une notion correcte, Horus et Ihy qui lui est assimilé, jouent dans ces petits temples un rôle très important sinon primordial. Bien sûr, Hathor ou Isis y occupent une large place, mais le jeune dieu qu'elles mettent au monde reçoit aussi une bonne part du service religieux et il est offert à l'attention du clergé aussi bien par les bas-reliefs que par les statues de culte.

(1) Nous avons dû donner quelques indications à ce sujet dans la *Rev. d'Ég.*, t. VIII, 1951, p. 31, n. 1. Mais nous nous sommes contenté de ce qui était indispensable à notre sujet.

Il est pourtant nécessaire de voir dans quelle mesure les textes confirment cette première impression. Les dédicaces des monuments nous sont, au moins en partie, parvenues. Sans doute, est-ce à la triade entière du temple que le mammisi est consacré, mais on le réserve plus spécialement à la mère et à l'enfant. A Edfou et à Kom Ombo, par exemple, où c'étaient des dieux qui recevaient le culte principal, on prend soin de nous dire que le petit temple est consacré aux grands dieux locaux. La porte qui faisait communiquer, au mammisi de Kom Ombo, la salle des offrandes avec celle qui précédait le sanctuaire, était ornée d'inscriptions aujourd'hui très détruites dans lesquelles Ptolémée VII-Evergète II indiquait pour qui il avait construit le temple : « Il a fait un monument pour son père Sobek, Seigneur d'Ombos, image sainte sortie du Noun (*šmw dsr wbn m Nwn*) en <travail> (?) excellent d'éternité »[1]. A Edfou, après des développements théologiques, les bandeaux du soubassement, dans le sanctuaire, nous apprennent qu'Horus Behoudity « se repose dans ce monument parfait qu'a fait pour lui le roi de Haute et de Basse Égypte, héritier des deux dieux Epiphanes, choisi de Ptah, accomplissant la justice de Rê, image vivante d'Amon, fils de Rê, Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah, (Ptolémée VII-Évergète II, Physcon) »[2]. Les bandeaux de la frise précisent encore : « Il a fait son monument pour son père Horus d'Edfou, dieu grand, Seigneur du ciel, au plumage bigarré »[3]. Il est donc clair qu'Horus Béhoudity, Sobek ou Haroëris (dont le nom nous fait défaut parce qu'un seul montant de la porte est actuellement conservé !) venaient au mammisi et y recevaient même des offrandes, comme on peut le constater sur la paroi occidentale du sanctuaire à Edfou par exemple[4]. Mais, dans

(1) De Morgan... etc., *Ombos*, I, nº 44, mur *c*, montant ouest.
(2) *Mam. Edfou*, p. 5.
(3) *Op. cit.*, p. 5.
(4) *Op. cit.*, pl. XIV.

les tableaux particuliers au mammisi, ceux qu'on rechercherait en vain dans l'inépuisable multitude des scènes ornant les chambres des grands temples, les dieux mâles, fussent-ils les seigneurs du lieu, ne jouent plus qu'un rôle tout à fait épisodique ou nul. C'est très net à Edfou et il est probable que nous constaterions la même chose à Kom Ombo, si le sanctuaire n'avait pas été emporté par le fleuve.

C'est que le mammisi est particulièrement consacré à la déesse-mère et à l'enfant divin. A Philae, sur la corniche extérieure du sanctuaire, dans l'inscription du bandeau supérieur, on lit : « Isis, la vénérable, mère divine, dame du mammisi »[1]. Sur l'architrave extérieure (Est), Ptolémée Physcon a gravé (*sic*) « Il a fait le renouvellement de ce monument parfait dans la cour des fêtes[2] pour sa mère la Puissante, Hathor la vénérable ». Le bandeau du soubassement dans le sanctuaire, confirme ces renseignements : « Il a fait son monument pour sa mère, la Puissante, Isis, douée de vie, Dame de l'île sainte[3] ». C'est du côté droit (Ouest) que le texte vouant le temple à Isis est inscrit. Mais du côté gauche (Est), il est consacré à Horus, associé à sa mère divine dans le culte qui y était célébré : « Il a fondé un palais vénérable (*ʿḥt wrt*) pour le rejeton d'Isis[4] ». Quant aux deux bandeaux de la frise, ils commencent par une série de formules assurant à Horus, fils d'Isis, la royauté de son père. Nous les étudierons plus loin en détail. Il suffit pour l'instant qu'ils confirment la consécration du mammisi à la mère et au fils de la triade divine. Les bas-reliefs viennent corroborer les

(1) *Mam. Philae*, 210-218, publié par Brugsch, *Thesaurus*, p. 1259 *k*.
(2) C'est la cour qui s'étend, à Philae, entre le premier et le deuxième pylône.
(3) Dümichen, *Historische Inschriften*, II, XLIX. P.M. 197-190.
(4) Inédit, P.M. 198-189.

inscriptions de leur témoignage. C'est Isis allaitant l'enfant, protégée par les dieux dans le marais de Chemmis, qui occupe la partie centrale du premier registre, au fond du sanctuaire, tandis qu'Horus, dans le fourré, trône au-dessus d'elle, au centre même de la paroi [1].

Les mammisis de Dendara sont aussi nets dans les indications qu'ils nous fournissent. Les titulatures de Nectanébo, à la porte d'entrée du sanctuaire qu'il a décoré, l'associent à Hathor et à Isis mais aussi à Harsomtous [2]. Bien que le bandeau de la salle des offrandes soit très mutilé, il en reste encore assez pour qu'on y lise : « Salle des offrandes de la déesse d'or, Dame de Dendara; salle de conduire l'offrande... »[3]. Et le même bandeau plus loin nous apprend que nous sommes dans « l'enceinte de vie du fils, Ihy, la place de mettre au monde l'enfant » [4]. A l'entrée des propylées, la consécration du mammisi à Ihy est exprimée en toutes lettres sur les deux montants sans contestation possible malgré la mutilation des inscriptions : « Il a fondé la demeure du sommeil pour son père Ihy, le vénérable, fils d'Hathor » [5]. « Il a fait un mémorial pour son père ». [6] Aussi le beau linteau de calcaire revêtu d'or que Ptolémée II Philadelphe avait placé sur le mur de la salle des offrandes, portait-il d'un côté le nom du jeune dieu musicien auquel le temple était dédié [7] et la colonne axiale qui sépare, au fond du sanctuaire, deux scènes particulièrement importantes, se lit-elle : « Le Roi de Haute et Basse Égypte, Ihy, le vénérable, fils d'Hathor,

(1) Cette paroi est reproduite dans Maspero, *L'Égypte*, coll. « Ars Una », Paris [s. d.], p. 229.
(2) *Mam. Dendara*, p. 5.
(3) *Op. cit.*, p. 30, l. 2.
(4) *Op. cit.*, p. 30, l. 5 et 6.
(5) *Op. cit.*, p. 65.
(6) *Op. cit.*, p. 66. Bien que l'inscription du côté gauche soit très mutilée, le signe ⬟ qui, par bonheur, subsiste à la ligne 8, montre qu'il s'agissait encore ici d'Ihy, « père » de Ptolémée Physcon. Le pain ⬟, *t*, écrit en effet souvent le « père » (*i*)*t* à cette époque.
(7) *Op. cit.*, p. 28, l. 16.

jeune homme parfait, qu'on aime sans cesse [1], qui a commencé à devenir roi pour l'éternité, faucon puissant... »[2].

Le mammisi romain vient confirmer, par ses textes, les preuves que nous venons d'apporter. Les bandeaux, où la préoccupation théologique n'a pas permis des développements qui — pour les prêtres — allaient de soi, nous apprennent pourtant que Trajan « a construit un sanctuaire pour Celle qui est grande parmi les dieux ». [3] Mais c'est à l'enfant que vont les autres dédicaces dispersées dans ce qui nous a été conservé de l'édifice. Déjà une inscription nous instruit qu'Horus, fils d'Isis (Harsiesis) et d'Osiris, est « Ihy, seigneur du mammisi » [4]. C'est lui dont la statue mutilée tient la place centrale dans la paroi du fond du sanctuaire (Ouest), juste au-dessus de la fausse porte [5], emplacement qui permet de mettre sur le même plan cette effigie et l'inscription du mammisi de Nectanébo qui occupe la même situation. A la salle de l'Ennéade enfin, nous lisons, dans les bandeaux qui courent sous la frise, que Trajan « a fait ce monument parfait pour son père auguste, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor » [6]. Ainsi, dans une certaine mesure, pouvons-nous suppléer à la perte des inscriptions hiéroglyphiques qui devaient nous renseigner sur le dieu dédicataire, dès l'entrée du monument, et aussi à la disparition de la dédicace grecque dont nous n'avons malheureusement retrouvé que des fragments [7].

Ce que nous connaissons encore du mammisi d'Ermant nous le montre aussi dédié à l'enfant divin de la triade

(1) *wꜣḥ mrwt*. L'expression ordinaire *bnr mrwt* est attendue. Mais la paroi porte indubitablement un 𓎛 qui a un sens très bon et que nous ne pouvons en conséquence pas corriger.
(2) *Mam. Dendara*, p. 20.
(3) *Op. cit.*, p. 100, l. 12 : *sps.n.f st wrt n wr*(*t*) *r nṯrw*.
(4) *Op. cit.*, p. 125, l. 8.
(5) *Op. cit.*, pl. XXXVIII et XXXIX.
(6) *Op. cit.*, p. 159, l. 1. L'indication est répétée à gauche, cf. l. 12.
(7) *Op. cit.*, p. 291, l. 10 et pl. LIV.

Hermonthite : « Il a fait une demeure-du-lit pour l'enfant habile » (1). Nous n'avons donc aucune raison de mettre en doute l'indication de Champollion, puisque tout ce que nous connaissons comme mammisis sûrs permet de confirmer les indications brèves mais denses qu'il nous a transmises.

Un des textes que nous venons de citer, celui qui occupe la colonne axiale du sanctuaire, au mammisi de Nectanébo, nous apprend qu'Ihy est « Roi de Haute et Basse Égypte » et « qu'il a commencé de devenir roi pour l'éternité ». Or ces indications, données à une place importante, doivent être prises en considération et cela d'autant plus que le mammisi de Philae vient corroborer ce que nous pouvons en retenir. Dans une scène inédite du pronaos, Isis est d'abord qualifiée de (sic) : « Celle qui a fait l'accouchement du régent en cette place » (2). Le nom de *ḥḳ3* appliqué à Horus est intéressant puisqu'il implique que l'enfant divin exercera le pouvoir. Mais dans une autre scène, voisine de la précédente, la précision est entière : « Celle qui a enfanté son fils Horus dans le mammisi pour qu'il s'empare de la Fonction de son père Osiris » (3). Une acquisition nouvelle vient donc s'ajouter à la définition de Champollion : le mammisi, consacré au dieu-fils, et à l'accouchement de

(1) *Mam. Ermant.* Lepsius, *Denk.*, IV, 60 *b.*

(2) *Mam. Philae.* Inédit, P. M. 163-164. *ir ms(wt) ḥḳ3* : c'est ainsi que nous comprenons le texte. Mais rien n'empêche de transcrire *ir ḥḳ3*, tout simplement, puisque le mot *iri* a souvent le sens de « mettre au monde ». Dans ce cas il faudrait faire de le déterminatif de . Cette dernière explication nous paraît meilleure depuis que nous avons lu les textes des colonnes dans la salle hypostyle du grand temple de Dendara. L'écriture , au sens de « mettre au monde », y est courante. Or ce sont des inscriptions de l'époque romaine, comme celles du pronaos de Philae.

(3) *Mam. Philae.* Inédit, P. M. 163-164. Voir aussi *Mam. Dendara*, p. 168, l. 1-2, où Hathor est caractérisé par ces mots : « qui a fait l'enceinte-de-vie pour vivifier son jeune garçon ».

la déesse-mère est lié au culte royal puisque l'enfant divin y est mis au monde afin d'exercer « la fonction bienfaisante » de roi sur le pays tout entier. Nous étudierons plus loin dans le détail cet aspect très particulier du mammisi. Mais il importait de le noter dès maintenant et de bien montrer que les prêtres, constructeurs de ces édifices, ont eu la claire conscience d'en faire des temples du culte royal. C'est là un des éléments essentiels de leur définition qui nous permettra de comprendre plus d'un trait de leur évolution et peut-être même d'en soupçonner l'origine.

A la lumière des notions que nous pouvons considérer comme acquises, il convient donc maintenant, parmi les monuments que nous connaissons, d'écarter d'abord ceux qui ne sont pas de vrais mammisis. Nous réserverons ensuite pour notre étude uniquement ceux qui présentent un nombre suffisant de données sûres et des correspondances avec les mammisis indiscutables assez importantes pour ne pas risquer de nous égarer sans aucun profit dans des chemins incertains. Le champ des hypothèses étant plus réduit, les résultats de l'enquête seront assurés d'autant.

CHAPITRE III

LES MAMMISIS SUBSISTANTS

Il convient tout d'abord d'écarter ces monuments que les voyageurs du siècle dernier appelaient *Typhonium*, en suivant la *Description de l'Égypte*. Ils donnaient ce nom à une ruine aussitôt qu'ils découvraient quelque élément important d'architecture orné de la figure de Bès. C'est le cas, au Soudan, des ruines de Naga, situées à une cinquantaine de kilomètres au Sud de Chendi [1]. Caillaud y avait dessiné des piliers ornés de Bès en haut-relief, surmontés de têtes hathoriques, vus encore par Budge [2]. Il n'y a aucune raison d'attribuer ces piliers à un mammisi. Bès, originaire du Soudan, paraît avoir inspiré aux architectes de cette région ces ornements particuliers que l'on retrouve à Napata dans un des temples du gebel Barkal [3]. Nous avons, en 1948, visité ce dernier, dont le sanctuaire rupestre est encore relativement bien conservé. Il n'a absolument rien à voir avec un mammisi. Aucune des scènes caractéristiques de ces derniers n'y est représentée et ce n'est pas une raison de l'identifier à un mammisi parce

[1] BUDGE, *The Egyptian Sûdan*, Londres, 1907, t. II, p. 124, nomme la vallée dans laquelle se trouvent les ruines Wadi al-Kirbikân. Il ne faut pas confondre cet emplacement avec celui des ruines que Caillaud appelle : « Naga dans le désert ». Celles dont nous nous occupons sont près du Nil.

[2] J. CAILLAUD, *Voyage à Méroé et au Fleuve Blanc*, Paris, 1823, Atlas, pl. X, 2 et explication des planches.

[3] PORTER-MOSS, VII, p. 203. Il porte le numéro B 300 et le nom de « Typhonium », d'après Caillaud, est rappelé entre parenthèses pour l'identification.

que le dieu Bès joue un rôle important dans son iconographie.

D'autres cas sont déjà plus délicats à trancher. Nous connaissons deux temples au moins où des dieux étaient venus du monde : celui où Isis, à Dendara, était née de sa mère Nout, à l'Occident du temple d'Hathor, sous la forme d'une femme noire et rose, comme nous le redisent maintes inscriptions, et celui où Osiris avait vu le jour à Karnak où avait accouché sa mère divine la déesse Apit. Faut-il, avec E. Chassinat par exemple [1], compter ces sanctuaires au nombre des mammisis?

Voyons d'abord le temple où naquit Isis. Il n'a pas été publié et est encore très mal connu. Il sera donc nécessaire de l'examiner un peu plus en détail [2] : son nom est « la maison d'Apit » [3], d'après les inscriptions

[1] CHASSINAT, *A propos*, in *BIFAO*, X, 1912, p. 190.

[2] Voir les pl. XVIII et XXVII de *Dendara*, I. Notre pl. I donne une vue générale du temple d'Isis prise du haut du temple d'Hathor.

[3] On pourrait lire aussi : « la maison de la vénérable », ayant les deux lectures. Il n'est jamais nommé , P. M. VI, p. 106, où ce temple est appelée « *small Birth House* ». Ce nom provient de la confusion qui s'est produite dans l'esprit des auteurs, à la lecture d'un article de CHASSINAT, *Le temple d'Horus Behoudity à Dendara*, in *Rev. de l'Ég. anc.*, I, 1927, p. 298 et suiv. Ce dernier n'a jamais prétendu que le temple de la naissance d'Isis fût identique au *mar* du roi Sésostris et au temple d'Horus Behoudity à Dendara. Se fondant en effet sur le texte de la statue de *Pennwt* (Musée du Caire, Journal d'entrée, n° 27.837; BORCHARDT, in *Catalogue gén. des ant. ég. du Musée du Caire, Statuen and Statuetten*, III, 1930, p. 34-35), publié autrefois par Daressy, il montre que le « reposoir de Sésostris » (*mꜣr Snwsrt*) des inscriptions d'Edfou était le même que la « maison d'Horus d'Edfou » des inscriptions d'Edfou et de Dendara, et était situé, à Dendara, au Sud du temple d'Hathor. C'est donc distinguer formellement le temple d'Isis qui est à l'Ouest (hiéroglyphique!) et le temple d'Horus, ce que d'ailleurs fait l'inscription de Pennout. Le seul point sur lequel on ne peut plus être d'accord maintenant avec Chassinat, c'est la localisation de ce temple : avant que la partie Sud-Est (géographique) du témenos ait été déblayée, Chassinat croyait que la « maison d'Horus d'Edfou » était dans l'enceinte d'Hathor. Il faut aujourd'hui la chercher à l'Est de celle-là puisque aucune trace

théologiques des bandeaux et « la maison d'Isis, la vénérable, mère divine » [hieroglyphs], d'après les textes plus profanes que l'on pouvait lire sur les statues (1). C'est ainsi que le désigne aussi Strabon : Ἴσιδος ἱερόν (2).

Une notice très importante de la Crypte des Archives (3), extraite d'un papyrus concernant l'organisation générale du culte (*snṯy wr*) dans Dendara, nous permet de saisir assez précisément ce qu'était ce temple : [hieroglyphs] (4) [hieroglyphs]

de ce temple ne subsiste sur ce terrain : ce pourrait être un reposoir surélevé tout proche de l'angle Nord-Est, malheureusement très détruit, ou bien un autre temple tout à fait ruiné mais dont de gros blocs de grès dénoncent encore la présence, entre la porte orientale du témenos d'Hathor et le temple d'Harsomtous à l'Est (géographique).

Une autre petite erreur s'est glissée dans les indications données sur l'emplacement d'un texte publié complètement par Dümichen (*Altaegyptische Kalenderinschriften,* 1866, pl. LIV) et Mariette (*Dendérah,* Texte, p. 30). En réalité il s'agit là non point du bandeau de la frise sur le mur extérieur Est, mais de celui du soubassement dans le sanctuaire.

Il est enfin nécessaire de signaler que le plan du temple donné p. 102 ne comprend que le sanctuaire flanqué de ses deux chapelles latérales et la salle des offrandes. Tout le reste du monument dont les arasements sont très visibles et qui présente la particularité, unique à notre connaissance, de posséder un axe presque perpendiculaire à celui du sanctuaire, n'est pas donné. On trouvera une photographie de toute cette partie antérieure au premier plan de la pl. XXVII de Chassinat, *Dendara,* I. Voir aussi, présent travail, pl. I.

Pour le nom *It-di* de ce temple, voir présent travail, p. 197, n. 4.

(1) Statue de *Pennout,* col. 4, dans Borchardt, *Statuen,* III, p. 34-35. Mais le texte de Borchardt contient des erreurs comme celui de Daressy.

(2) Strabon, XVII, 44 = 815.

(3) *Dendara,* VI, sous presse. C'est la crypte Ouest nº 3 de Chassinat = Mariette, nº 9

(4) Dans l'original, le signe précédent repose sur celui-ci.

[hieroglyphs] (1) : « Isis a été enfantée dans It-di. C'est cette place (2) qui se trouve du côté Nord-Ouest (3) dans la place même d'Hathor; sa façade est tournée vers l'Orient : Rê se lève sur elle. Il se place <dans> le ciel-brillant (4) (= il apparaît) chaque nuit (5) (*di.f św <m> sšpt tp grḥ*). La place même de Nout, c'est son nom à Dendara » (6). Il n'est pas malaisé, malgré la concision très grande de ces lignes, de voir que le temple d'Isis, tourné vers l'Orient symbolique, comme le grand temple d'Hathor, a une signification essentiellement cosmique où Rê joue un rôle capital et il est aussi un temple de Nout dont il porte peut-être le nom, s'il faut bien lire le [hieroglyph] du bandeau « la maison d'Apit ». L'orientation singulière de ce temple s'explique même certainement par son rôle cosmique. Son emplacement dans le témenos exigeait

(1) En attendant que le tome VI de *Dendara* ait paru, on trouvera ce texte dans Mariette, *Dendérah,* t. III, pl. 78, et, moins exact, dans Dümichen, *Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera,* Leipzig, 1865, pl. XIII. Nous donnons notre propre copie du texte telle qu'elle paraîtra dans le tome VI de *Dendara.* Mariette a traduit un morceau de ce texte dans son étude sur *Dendérah,* p. 30.

(2) Certainement il faut aussi donner le nom de [hieroglyph] au temple de la naissance d'Isis; ce nom aura ensuite été étendu à toute la division territoriale qui contenait un lieu si sacré. De même [hieroglyphs] désigne le temple de Dendara et la ville. Voir présent travail, livre II, chap. I A, p. 197, n. 4.

(3) Il s'agit de l'orientation hiéroglyphique et non réelle du temple. Géographiquement, le temple de la naissance d'Isis est au Sud-Ouest du temple d'Hathor. Cf. Mariette, *Dendérah,* t. I, pl. I, où l'on voit bien, grâce à l'indication de la double orientation, l'emplacement du temple d'Isis. Sur l'orientation à Dendara, voir Mariette, *Dendérah,* Texte, p. 39-41. Nous sommes revenu sur ce point dans *ASAE,* t. LI, 1951, p. 377-378.

(4) Il ne nous semble pas possible de comprendre exactement le texte sans introduire ce *m* avant *sšpt* qui est une désignation du ciel d'après le *Wb.,* IV, 284. [hieroglyph] ne fait pas de difficulté puisqu'il se lit déjà *šp* dans [hieroglyphs], *Coffin Texts,* I, 18 *b.*

(5) *tp grḥ,* voir *Wb.,* V, 269. Cf., pour expliquer ce texte obscur, [hieroglyphs] « Behoudity brille dans le ciel au crépuscule », Dümichen, *Baugeschichte,* VI, 1.

(6) Le texte de Dümichen est ici mal coupé et fautif.

qu'il fût tourné vers le Sud hiéroglyphique pour avoir un développement suffisant, puisqu'il était situé juste derrière le sanctuaire d'Hathor. Mais sa théologie astronomique exigeant qu'il fît face à l'Est hiéroglyphique (ce que souligne notre inscription de la crypte), on a construit un édifice étrange dont le sanctuaire, flanqué de deux chapelles et précédé de la salle des offrandes, regarde l'Est hiéroglyphique, comme le grand temple, pour que Rê puisse symboliquement se lever sur lui. Mais en même temps, on disposait une fausse porte sur le flanc Sud (hiéroglyphique) et l'on construisait en direction de la porte de l'enceinte, tout un avant-temple avec salle de l'apparition et salle hypostyle, dont l'axe se trouve perpendiculaire à celui du saint des saints, auquel on accède par un escalier latéral. Cette disposition est unique, à notre connaissance, en Égypte.

Les bandeaux de soubassement du sanctuaire vont nous permettre de préciser et de parfaire ces notions. Ils ne deviennent un peu clairs que si on les rapproche d'autres inscriptions du grand temple, et notamment des bandeaux de la façade Sud. C'est à l'aide de ces derniers que nous les commenterons.

Angle sud-est (1)

« En ce beau jour (2) de la nuit de l'enfant dans son

(1) Nous donnons notre propre copie. On en trouvera le texte dans DÜMICHEN, *Altaegyptische Kalenderinschriften*, 1866, pl. LIV.

(2) *hrw pn nfr*, à l'état absolu, pour noter le temps. se décompose en $=p$ et $=n$. MARIETTE lisait déjà ainsi (*Dendérah*, Texte, p. 30), mais donne à tort . lu déjà *p* par BRUGSCH, *G. H.*, n° 212. Voir aussi *ZÄS*, 43, 111.

berceau, c'est la panégyrie (1) de la largeur de la terre (2) où Isis fut mise au monde à Dendara par Apit, la vénérable, dans la maison d'Apit (3) sous forme d'une femme noire et rose, douée de vie, douce d'amour (4). Il <lui> fut dit par sa mère Nout, lorsqu'elle la vit : « sois légère pour ta Mère (*is r mwt.t*) »; c'est pourquoi son nom a été Isis (5). Le Destin l'a distinguée sur la *meskhenet* (6). Son

(1) *ḥb ˁ3*, πανηγύρις, DAUMAS, *Moyens*. . ., p. 178.

(2) *Wb.*, IV, 261. Il est sans cesse question de cette grande fête dans les inscriptions du temple. Elle se célébrait le 4e des cinq jours épagomènes, comme il est dit au grand calendrier du temple, cf. ALLIOT, *Culte*, I, 249.

(3) Nous aimons mieux traduire ainsi que par « la maison de la vénérable » (*pr wrt*) possible aussi. Le jeu de mots est meilleur avec notre interprétation et nous savons, par le texte cité précédemment, que c'était le nom de « la place de Nout » à Dendara.

(4) « jusqu'à ce qu'elle fut mise au monde, le jour de la nuit de l'enfant dans son berceau, sous forme d'une femme noire et rose, douée de vie, souveraine de l'Ennéade, maîtresse de magie », DÜMICHEN, *Baugeschichte*, VI, 1-2. (Le texte est donné d'après nos propres relevés).

(5) : « Sa mère lui dit : sois légère, toi, pour ta mère (*is n.ṯ r mwt.t*). C'est pourquoi lui est venu son nom d'Isis ». Sur l'impératif suivi de *n* à l'époque ptolémaïque, voir JUNKER, *G. D. T.*, § 164. La difficulté vient ici de ce que le verbe *isy* est intransitif, mais la règle peut être moins bien observée à basse époque. L'orthographe ne permet pas, nous semble-t-il, d'interpréter le simple , bien net dans les deux cas, par le verbe *sš*, « hâter, se hâter », le déterminatif faisant défaut les deux fois.

(6) *msḫnt*, mot formé sur le factitif *sḫnt* « se poser, se reposer » au moyen du *m-* préfixe qui indique l'endroit. Ce sont exactement les briques sur lesquelles se plaçait, à l'origine, la parturiante pour accoucher; puis le mot a servi à désigner le lit d'accouchement, la pièce dans laquelle il se trouvait et aussi la déesse propice qui veillait à cette opération. Les sens de ce mot de civilisation étant si multiples, nous avons préféré le conserver tel quel en le commentant. Il est d'ailleurs très bien défini dans ses diverses acceptions par le *Dictionnaire de Berlin*, *s. v.* Cf. , DÜMICHEN, *Baugeschichte*, VI, 3. Voir aussi présent travail, p. 355, n. 1.

cœur abonde en toutes choses. Elle a placé le Sud pour que se lève le disque solaire, le Nord pour y mettre les ténèbres. C'est elle la Dame des temples [1] d'Égypte. Son fils et son frère Osiris louent le Roi de Haute et Basse Égypte, seigneur du Double-pays (Roi des rois, choisi de Ptah)], pour le monument qu'il a fait parmi les kas vivants éternellement. »

Angle sud-ouest

(2)

(3) (?) (?)

17 quadrats

(4)

« C'est le jour dans le Pays d'Atoum [5] (où) Celle qui est sortie au commencement [6] ainsi que son Père [...] Il a ouvert les yeux dans le temps qu'il sortait du Noun : Ces choses (*iḫt pw-nn*) [7] sont venues à l'existence de ses

(1) *'Itrti*, voir Daumas, *Moyens*, p. 228-229, pour le sens de « temples ».

(2) La branche maîtresse se voit jusqu'au sommet de l'arbre, sur l'original.

(3) L'arbre est moins touffu dans l'original.

(4) Voir plus haut, p. 32, n. 1.

(5) Désignation du temple de Dendara; voir Gauthier, *D. G.*, VI, 19.

(6) = *pr*; pour cette valeur, voir par exemple *Mam. Dendara*, p. 144, l. 10, dans les épithètes d'Horus d'Edfou. = *ḥ3t*, *Wb.*, III, 19. Cf. , Dümichen, *Baugeschichte*, VIII, 7 : « Celle qui est sortie au commencement avec celui qui l'a créée, Noun ». , *ibid.*, VII, 3 : « Celle qui est sortie au commencement avec le Noun vénérable ».

(7) est la graphie singulière d'un démonstratif archaïque (*Wb.*, I, 506, 1 et 12). Quant au mot *iḫt*, il peut parfois être traité en masculin (*Wb.*, I, 124). Le mot *ḫt*, de sens vague, remplace *infw*, liquide des yeux divins par lequel la création a été opérée. Cf.

yeux eux-mêmes. Elle est montée sur le sable, sur terre. Elle a créé au mieux en déesse parfaite [1]. Il n'y a pas sa pareille parmi les déesses. Le cœur du dieu se réjouit à sa vue (litt. : « la vue d'elle »). Il rend grâces pour elle très grandement (*ḥs.f Rꜥ r.s wr sp* 2). Sa mère vient pour lui [...]-ar, vivant éternellement, aimé de Ptah et d'Isis pour ce qu'il a fait parmi les kas vivants éternellement. »

Il n'est pas besoin maintenant de plus amples recherches pour avoir une idée un peu précise de ce qu'était le temple d'Isis. D'ordre essentiellement cosmique, il rappelait la naissance de la déesse, au quatrième jour épagomène, quand une année nouvelle va inaugurer son cours. Consacré à sa mère divine, Nout, dont il porte le nom dans une de ses appellations, il conserve son image grandiose au plafond du sanctuaire [2] et la représente en haut-relief en train de mettre au monde la petite déesse, dans l'axe même de la chambre sacrée, sur la paroi du fond, à la place d'honneur [3]. Ces sculptures revêtues d'or proclamaient le caractère essentiel du temple, consacré au symbolisme astronomique du renouvellement du monde et de

(Dümichen, *op. cit.*, VIII, 8-9) : « Il ouvrit ses deux yeux à l'intérieur du lotus, au moment où il montait du Noun; les liquides furent sécrétés de son œil ». Notre texte envisage, lui, non pas le moment de la création, mais plutôt le résultat, « les choses » qui ont existé du fait que les humeurs se sont écoulées de l'œil divin; d'où peut-être l'emploi de pour écrire *pw* dans ce texte. Cf. (Dümichen, *op. cit.*, VII, 3-4) : « Elle ouvrit ses yeux et les êtres et les choses existèrent ».

(1) On trouve encore un parallèle à cette phrase : (Dümichen, *op. cit.*, VIII, 9) : « Elle monta sur terre sur ce sol de sable parfait, et elle créa, là, sur lui, en déesse parfaite ».

(2) Voir F. Daumas, *Sur trois représentations de Nout à Dendara*, in *ASAE*, LI, 1952, p. 373 et suiv.

(3) M. Lacau a étudié cette représentation dans un article sous presse, en la comparant à un modèle de sculpteur du Musée du Caire.

la création. Si Isis est « noire et rose », c'est sans doute que, procédant des ténèbres placées par elle au Nord, elle se lève, rose, à l'aube vers le Sud [1]. Elle a absorbé ici les capacités créatrices des vieux dieux solaires et la jeune déesse est non seulement présente à la création, se levant, au commencement, avec son père, le Noun vénérable, mais c'est elle qui ouvre ses yeux, comme Rê, au sortir du lotus primordial, pour créer les êtres et les choses, elle qui, comme Atoum, aux jours primitifs, monte sur la colline de sable émergée des eaux pour créer, en déesse parfaite. Constamment nous passons du masculin au féminin, comme si les actes du père et de la fille étaient intimement liés et que l'un ne puisse agir sans l'autre. Les textes du temple principal, relatifs à Hathor, lui attribuent parfois, les actions que nos bandeaux font accomplir au dieu solaire et cela montre à quel point cette pensée était allée loin dans le syncrétisme et le symbolisme.

D'autre part nous constatons aussi que beaucoup des procédés créateurs que nous connaissions depuis une époque très ancienne et que les écoles théologiques avaient attribués, peut-être séparément, à leur dieu local, à une période très primitive, sont ici réunis. Conformément à une attitude de la logique égyptienne que nous aurons l'occasion de retrouver plusieurs fois dans notre enquête, on n'a pas cherché à attribuer à Isis un procédé créateur auquel elle se serait tenue et qui aurait abouti à l'existence du monde; on les lui attribue tous. Nous n'avons du reste pas un exposé de la création, mais des allusions formant des sortes de litanies mythologiques. C'est à nous, par la comparaison des textes, de voir qu'il est fait allusion au lotus primordial épanoui sur l'Océan primitif, à la colline de sable sur laquelle Atoum s'était dressé aux origines, aux pleurs versés par le dieu, lorsqu'il ouvrit les yeux. Déjà, pour les théologiens de l'Ancienne Égypte, toutes

(1) On peut aussi voir dans cette indication une allusion à la marche réelle du soleil à Dendara. Ce dernier se lève en effet au Sud hiéroglyphique du temple pour se coucher au Nord hiéroglyphique.

ces images, ce n'est pas douteux, n'étaient que des expressions symboliques d'une création divine, affirmée sans doute, mais dont le mécanisme intime, lié au mystère de la divinité, échappait à l'homme.

Quoi qu'il en soit de la signification de ces textes, ils nous introduisent théologiquement à la liturgie que l'on célébrait dans le sanctuaire, nous n'avons pas à l'étudier ici. Que nous importe de savoir que l'on y dressait l'image du Double Sanctuaire du Pays ? Nous en savons assez pour être sûrs que cette liturgie n'a rien à voir avec celle des mammisis. Elle est fondée sur une tout autre pensée théologique. Rien qui concerne le jeune dieu-fils de la triade tentyrite. S'il y figure, c'est à titre accessoire. Comparse sans importance, il ne peut y être adoré comme roi. Rien de ce qu'un rapide examen des mammisis bien conservés nous a permis de fixer comme fondamental à ces temples, ne se retrouve donc. Ainsi disparaît l'anomalie qu'il y aurait à constater la présence de plusieurs mammisis contemporains à Dendara. On n'imagine pas dans une église plusieurs baptistères ni plusieurs chapelles consacrées à un même saint. Le temple d'Isis répondait à un tout autre but que celui d'Ihy. La pensée qui l'a fait édifier, comme le culte qu'on y célébrait permettent de le différencier complètement des monuments que nous voulons étudier.

* *
*

Sur le temple où Osiris, à Karnak, fut mis au monde par Apit, sa mère divine, nous pourrons être plus bref. Sans doute l'étude de Rochemonteix qui lui est consacrée, parue après sa mort, n'a pu être complétée et aurait besoin d'une refonte totale [1]. Elle a du moins le mérite d'exister

(1) *Le temple d'Apet où est engendré l'Osiris thébain,* avait commencé de paraître, aux tomes III et IV du *Recueil de Travaux,* et a été publié, d'après des manuscrits de l'auteur refondus par E. CHASSINAT, au tome III de la *Bibliothèque égyptologique,* Paris, 1894, p. 169-318. Il est incomplet et de nouvelles fouilles ont multiplié les reliefs et les textes extérieurs.

et permet de se rendre compte de ce que pouvait être le temple. Son nom le plus simple était [1] « La maison d'Apit la vénérable, du côté occidental de la maison de Khonsou parfait » [2]. Il s'appelait aussi sans doute *Ḥt-Ỉpt*, « La demeure d'Apit », comme il ressort de ce passage : [3] « Il délia le cordeau du temple, de la demeure d'Apit, en bonne pierre blanche de grès ». Là, comme à Dendara, nous paraît devoir être lu *Ỉpt* par représentation directe. Nout ayant mis au monde Isis et aussi Osiris, il est normal que les deux temples aient cette désignation en commun. On le nommait encore « la maison de son engendrement » [4] (le pronom désigne Osiris) ou « la demeure de son engendrement » [5]. Une fois même dans un contexte où il s'agit d'Isis, on lit : [6]. Le dernier mot désigne évidemment Osiris, par allusion sans doute à l'Agathodaïmon *šȝw* [7].

Le bandeau de frise, dans le sanctuaire, précise que le temple a été construit « pour Apit, la vénérable, mère des dieux, Nout la vénérable, à la tête de l'Ennéade, la Meskhenet parfaite qui réjouit le Double-pays de ses enfants » et aussi pour Geb [8] dont il porte par ailleurs le nom

[1] Le signe est légèrement différent dans l'original.
[2] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 171 et 277; voir aussi p. 227.
[3] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 234.
[4] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 173.
[5] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 245-247. Bien remarquer que ce n'est pas tout à fait le nom du mammisi qui est *ḥt-wtṯ* simplement.
[6] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 247.
[7] *Wb.*, IV, 404, mais il n'est pas exclu, comme les rédacteurs des inscriptions du temple d'Apit pratiquent « les élégances » de l'écriture, qu'il faille lire simplement *sn.s* « son frère ». peut en effet servir à écrire *stn* « terre sigillaire » dont on tire facilement *sn* par acrophonie consonantique. Comme la lecture *n* pour présenterait toutefois plus de difficultés, la solution que nous avons adoptée nous paraît meilleure.
[8] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 290.

[1]. Il ne fait donc point de doute que le temple n'est pas dédié au dieu-fils de la triade thébaine, Khonsou, et il ne glorifie qu'épisodiquement Osiris roi du Double-pays. Si le sanctuaire est consacré à la naissance du dieu, les chambres qui lui sont adjacentes sont consacrées à sa résurrection et à l'acte par lequel il a engendré Horus. Aussi, bien que le nom de *pr-mst* soit, par endroits, appliqué à ce temple [2], il y a un véritable mammisi à l'intérieur de celui-ci que les inscriptions et les tableaux permettent de rapprocher, dans une certaine mesure, des monuments que nous connaissons comme tels. C'est la chambre Sud qui s'ouvre tout auprès du sanctuaire [3]. Au-dessus de la porte d'entrée se trouve un tableau [4] dont l'équivalent exact, mais sans inscription, se retrouve à Philae, à l'angle Nord-Est du sanctuaire, juste au-dessus du mur qui lie celui-ci au mur d'entre-colonnement [5]. Il représente Horus coiffé du pschent royal, posé sur un *smȝ-tȝwi* et protégé par un fourré de papyrus. A droite et à gauche, une Touéris et une lionne, armées de couteaux et tenant l'amulette gardent celui qui va devenir roi. L'hippopotame, c'est « Isis la vénérable, protégeant son fils Horus » ; la lionne, c'est une autre forme de la même déesse « Isis, l'épouse [6] qui veille sur Horus » . Nekhbet et Ouadjit défendent ces personnages de leurs ailes déployées et au-dessous d'elles une inscription permet d'interpréter clairement le sens symbolique de ce curieux tableau :

[1] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 308.
[2] Cf. Chassinat, *A propos...*, p. 191.
[3] *C* sur le plan du *Guide de Bénédite* (actuel « Guide bleu »), p. 180, et nº 9 sur le plan de Porter et Moss, t. II, p. 86.
[4] Rochemonteix, *op. cit.*, p. 254-255 et pl. V.
[5] Nº 218 de Porter et Moss.
[6] Le déterminatif , si on le rapproche de l'image que commente l'inscription, inviterait à traduire plutôt « la femelle ».

[1] « Isis a enfanté son fils Horus à Chemmis; elle entre le portant devant Amon le jour de la fête d'Ermouthis [2] (où) il fait pour lui le titre de propriété de son père Osiris pour gouverner tout l'orbe que parcourt le disque ».

Cette scène se retrouve, sans commentaire écrit ou à peu près, comme nous l'avons signalé, au mammisi de Philae, et les textes qui l'accompagnent l'apparentent nettement aux mammisis. Il semble même que la fonction royale d'Horus y soit explicitement mentionnée. Mais ce n'est là qu'une apparence fortuite. D'abord aucune autre des représentations de la salle n'évoque des tableaux mammisiaques. Et la chambre est essentiellement réservée à la joie qu'éprouvent les dieux devant la naissance d'Horus, parce qu'elle est une preuve de la vie d'Osiris ressuscité. Qu'accessoirement, le mythe du dieu des marais de Chemmis et sa future royauté, « titre de possession » qu'il tient de son père, figurent dans les inscriptions, cela n'a rien que de naturel. Si la même composition se voit aussi à Philae, c'est qu'Isis, là-bas, est reine et que le mythe d'Horus y est rappelé plus qu'à Edfou et à Dendara où Ihy est seulement assimilé à Horus mais obéit plus souvent au canon de sa propre iconographie. Tel texte du bandeau de la frise décrivant la clameur de joie d'Isis qui fait venir les dieux du ciel sur la terre [3], a bien des parallèles au mammisi de Kom Ombo, mais, là encore, c'est en raison des parentés mythiques et non d'un lien profond allant jusqu'à permettre d'identifier la destination des temples. Il n'est pas jusqu'à cette royauté universelle d'Horus qui, dans ce cas particulier, parce qu'elle ne procède pas d'abord de la royauté du Double-pays, ne montre aussi, à sa façon, que nous évoluons dans la théologie osiriaque et dans une

(1) Le texte de Rochemonteix est complété ici d'après nos propres relevés.

(2) = *Rnnt, Mam. Dendara*, p. 255, l. 4.

(3) Rochemonteix, *op. cit.*, p. 252.

sphère presque purement divine sans rapport bien direct avec l'ordre social, ce qui est tout à fait opposé à la destination du mammisi, comme nous l'avons déjà entrevu et comme nous aurons bientôt l'occasion de l'étudier en détail [1].

Nous ne retiendrons donc pas le temple d'Apit, ni même aucune de ses parties comme un mammisi proprement dit.

* * *

Il était nécessaire de nous étendre un peu sur ces deux monuments dont les textes nombreux et dont beaucoup de représentations encore fort bien conservées auraient été d'importance capitale pour notre sujet. Mais il est bien certain que ces temples, même si des dieux y étaient nés, n'étaient pas des mammisis au sens exact du terme. Isis n'était pas la déesse-fille de la triade tentyrite et Osiris le dieu-fils de la triade thébaine. Ces deux petits temples ne sont pas nécessairement liés à un grand, comme l'est le mammisi. Ils auraient pu être ailleurs, si la théologie, la mythologie ou l'esprit d'entreprise du clergé l'eût permis. Nous pouvons donc poursuivre notre recherche sans aucun risque de négliger des documents essentiels à notre sujet.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire deux édifices dans lesquels on a proposé de voir des mammisis : une des chapelles au Nord de la cour de Ramsès II, au temple de Louxor [2], et le petit spéos creusé au Sud et tout à côté

(1) On voit que nous ne pouvons accepter l'explication de Maspero (*L'Égypte*, coll. « Ars Una », p. 239-240) qui, faisant du temple d'Apit un mammisi, expliquait, par la conservation dans le même monument de la relique d'Osiris, la différence fondamentale existant entre ce temple et les autres mammisis.

(2) D'après la traduction de l'inscription dédicatoire par von Bissing, *Acta Orientalia*, VIII, 147.

du temple d'Abou-Simbel [1]. Mais l'induction qu'on pourrait tirer de la traduction par « mammisi » de *msḫn nfr*, n'est pas fondée, puisque cette expression, comme on l'a noté [2], signifie seulement « le lieu de repos parfait », et d'ailleurs, rien dans les chapelles de Louxor dont il était question n'évoque un mammisi. C'est également le cas pour le petit sanctuaire d'Abou-Simbel. On devine aisément la raison pour laquelle Breasted en a fait un temple de la naissance. C'est que cela semble dit en toutes lettres à plusieurs reprises dans ses inscriptions : [hiéroglyphes] ... etc. (bandeau frise, droite, Ouest). [hiéroglyphes] ... etc. (paroi Sud). En réalité pourtant il n'en est rien : « Vive le dieu parfait qui a exécuté un mémorial dans la maison de Celui qui l'a mis au monde (*pr ms sw*), le Seigneur du Double-Pays... » — « Vive le dieu parfait qui répand les merveilles innombrables dans la maison de Celui qui l'a mis au monde (*pr ms sw*), le Seigneur du glaive, le Seigneur du Double-pays... ».

(1) D'après Breasted, *American Journal of Semitic Language*, 1906, p. 34 : « The small temple immediately south of the sun-temple has, since Miss Edwards' time been called the temple library. For this there is no evidence, on the contrary, the inscription in the place distinctly call it a « birth-house ». It is therefore, the oldest example of the chapel of the divine mother consort and her son, of wich we have a number of examples in Ptolemaïc times ». Nous n'avons pas accès au texte auquel Breasted fait allusion. Aussi est-il conjectural d'imaginer quel mot égyptien recouvre sa traduction « birth-house ». Il paraît bien probable cependant qu'il a été induit en erreur par les [hiéroglyphes] des deux inscriptions que nous commentons. Celles que nous reproduisons proviennent de notre propre copie. Mais le petit spéos va être publié *in extenso* par le Centre de documentation et d'études sur l'histoire de l'art et la civilisation de l'Égypte (Mme Desroches-Noblecourt et M. Donadoni). C'est à ce travail qu'il faudra se reporter. Bonnet (*Reallexikon*, p. 209) indique bien d'ailleurs que Breasted n'est pas très affirmatif, le petit spéos ne contenant aucune représentation mammisiaque. Dans Porter et Moss, t. VII, p. 97, il est seulement appelé « chapelle du Sud », suivi de l'indication « Possibily Birth-House ».

(2) Bonnet, *Reallexikon*, p. 209.

Visiblement les écritures [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] évoquent, pour l'auteur, le nom même de Ramsès. Mais de [hiéroglyphes], il n'est pas question. Du reste aucune des scènes qui le décore n'évoque un tableau de mammisi. Il n'y a donc aucune raison valable de supposer qu'il en tenait lieu [1].

* * *

Par contre deux monuments thébains doivent retenir notre attention. Si nous ne pouvons arriver pour eux à une certitude, c'est que l'état dans lequel ils nous sont parvenus ne peut permettre que des hypothèses à leur sujet. Il s'agit d'abord d'un édifice en briques crues prenant appui, au Sud, contre le mur du temple de Deir el-Médineh et ensuite du temple qui occupait l'angle Nord-Est de l'enceinte de Mout dans l'Achérou, à Karnak.

Le premier de ces monuments restauré par E. Baraize en 1913 [2], comprend deux chambres en briques crues, voûtées, appliquées au mur Sud du sanctuaire d'Hathor. Les coussinets de la voûte portent d'un côté sur le mur de briques, de l'autre sur une rainure entaillée dans le mur de grès. La décoration de la muraille en briques, peinte sur enduit a complètement disparu, bien que des traces du revêtement subsistent par endroits. La seule partie qui ait conservé des tableaux est le mur de grès de la deuxième chambre [3]. Au-dessous d'une frise de *khekerous* sous laquelle court un bandeau et au-dessus d'un soubassement floral, deux scènes se succèdent. Dans la première le roi Ptolémée X-Sôter II offre le lait à Hathor et à la déesse Maât. Hathor tient un enfant sur les genoux; son nom est effacé. Bien que l'offrande du lait ne soit pas

(1) Bonnet, *op. cit.*, p. 209.

(2) Voir E. Baraize, *Compte rendu des travaux exécutés à Deir el-Médineh*, in *ASAE*, XIII, 1914, p. 33-34.

(3) Publié par Daressy, *Note sur des bas-reliefs du temple de Deir el-Médineh*, in *BIFAO*, VI, 1908, p. 71-74. Mais aucune reproduction n'accompagne le texte.

rare dans les représentations religieuses, lorsque la déesse qui la reçoit allaite, on peut dire qu'elle existe dans tous les mammisis à nous connus et qu'elle joue un rôle particulier dans ces lieux de culte comme nous le verrons. Le titre n'est pas très explicite ici : [hieroglyphs] [(1)].

Le second tableau représente, devant la triade thébaine, le roi offrant « la Vérité » et devant lui la reine Cléopâtre présentant un enfant debout sur un symbole de l'union du Double-Pays; c'est [hieroglyphs] [(2)] « Somtous l'enfant, grand et vénérable, premier d'Amon ». Ce titre se retrouvera dans les mammisis : [hieroglyphs] [(3)] « offrir le jeune rejeton à son père. Que son fils l'adore journellement ». Cette scène ne serait certainement pas déplacée dans un mammisi sans être toutefois caractéristique. Par malchance, d'autre part, le bandeau de la frise qui devrait normalement nous livrer des indications théologiques sur le culte pratiqué là, n'est qu'un long protocole du roi, inséré tel que par Gauthier dans son *Livre des Rois* [(4)]. Enfin cette chapelle qui est évoquée dans l'inscription accompagnant le dieu Amon, au lieu de recevoir un nom précis qui eut levé nos doutes, est simplement appelée [hieroglyphs] « ce temple ». Il nous est donc pratiquement impossible de dire si nous avons affaire, en ce qui concerne Deir el-Médineh, à un édifice jouant le rôle de mammisi ou non. Comme d'ailleurs, du point de vue qui nous occupe, il serait difficile d'en tirer beaucoup plus, nous n'en tiendrons pas davantage compte dans la suite de notre travail. Il est en effet plus prudent, si nous voulons donner quelque consistance à notre étude, de ne raisonner que sur des exemples absolument sûrs.

Le second monument thébain qui doit maintenant nous

(1) Daressy, *op. cit.*, p. 71. Tous ces textes ont été revus par nous sur l'original.

(2) Daressy, *op. cit.*, p. 72.

(3) Daressy, *op. cit.*, p. 72.

(4) Tome IV, p. 360.

occuper, est le temple qui s'élevait à l'angle Nord-Est de l'enceinte de Mout dans l'Achérou. Dégagé en 1923 et 1924 par M. Pillet, il nous est maintenant connu par deux publications [(1)]. Il avait été déjà identifié par Champollion avec un mammisi [(2)]. D'après sa notice, il semble qu'il y ait vu des reliefs plus complets que ceux qui sont encore en place puisqu'il y décrivait une série de nourrices aujourd'hui disparues. En tout cas, Borchardt accepte l'opinion du fondateur de l'égyptologie et y ajoute même un argument : *pr-mś* est inscrit sur les murs [(3)]. Chabas, à la suite de Prisse d'Avennes sans doute, y voyait un temple de Khonsou [(4)]. Il est donc nécessaire d'examiner à quel titre ce monument devait être retenu comme mammisi.

Le délabrement actuel de cet édifice va gêner considérablement notre enquête. Il ne reste en effet que des portions infimes des murs. Ceux-ci suffisent pour dresser un plan très exact; mais, détruits au-dessus du soubassement, ils ne permettent guère de se rendre compte de la destination à laquelle était affectée chaque partie de l'ensemble. Il est bon, tout d'abord, de remarquer que la cour péristyle qui s'étend entre les deux pylônes de ce temple en

(1) Jusqu'en 1952, il n'existait aucune publication. Notre commentaire repose donc sur une étude personnelle du temple et nous donnons toujours nos propres copies. La seule bibliographie dont nous disposions était Pillet, *Rapport sur les travaux de Karnak*, in *ASAE*, XXV, p. 13-19. Plan dans Porter et Moss, t. II, p. 94, ou mieux, Ricke dans Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 6. Courte description dans *ASAE*, XXXVIII, p. 469 et suiv. et pl. LXXXVI. Voir maintenant Nagel, *Décoration d'un temple de Mout à Karnak*, in *Archiv Orientalni*, XXX, 1952, p. 90-99 et pl. IV-VI; Pillet, *Les scènes de naissance et de circoncision...*, in *ASAE*, LII, 1952, p. 77-104 et pl. I-VI.

(2) *Notices descriptives*, II, p. 264 : « Il y avait nécessairement un [hieroglyphs] à côté de ce temple de la Grande Mère et c'était sans aucun doute la construction marquée *A* sur une des parois de laquelle existe sculptée une série de nourrices ».

(3) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 6.

(4) Chabas, *Œuvres diverses*, t. II, p. 115, dans *BE*, t. X.

miniature, ne fait pas partie de la construction ancienne. Elle n'est pas conçue comme faisant corps avec l'ensemble, dès le début. On le voit sur le plan précis de M. Ricke. Entre les portions de murs qui viennent, à l'Est, prendre en tenaille la façade primitive du temple et le pylône même qui forme cette façade, il n'y a pas liaisonnement de maçonnerie mais simple juxtaposition. D'autre part, les murs latéraux de la cour viennent buter à l'Ouest contre le premier pylône qui a donc été construit indépendamment d'eux : cette disposition nous permet tout de suite de comprendre que nous sommes dans une partie qui n'est pas essentielle à l'édifice. Les modifications qu'elle a subies n'ont pas altéré le sens de ce dernier et il y a de fortes chances pour que les représentations que nous trouverons dans cette cour d'accès, si elles ont quelque rapport avec le culte et la théologie de ce temple et constituent comme une préparation à ses réalités essentielles, ne soient elles-mêmes ni la traduction, ni même partie intégrante de ces réalités. Or c'est justement dans cette cour que nous allons trouver tout ce qui, dans le cas présent, nous permet d'évoquer un mammisi.

C'est en effet sur le mur Nord de cette cour, dans la galerie à colonnes, que se voient encore des scènes curieuses que nous devons analyser. En commençant à l'angle Nord-Est, figure d'abord un tableau très endommagé mais facile à reconstituer (cf. nos pl. II B et III A). Tournant le dos au fond de la cour, comme il convient à des dieux qui résident dans le sanctuaire, cinq divinités assises dont quelques noms sont conservés nous permettent de voir là les restes de la grande Ennéade de Karnak : 1 [...] 2 [...] 3 [...] 4 [...] 5 [...] [1] < Horus, dieu grand, seigneur > [2] du ciel qui donne toute vie et stabilité comme Rê, éternellement 2 Hathor qui donne ... comme Rê éternellement 3 Sobek, dieu grand qui donne toute santé. 4 Tjénénit, Dame du Ciel, maîtresse du Double-pays, qui donne toute dilatation de cœur (= béatitude). 5 Iounit, Dame du Ciel qui donne... ». Des trois registres comprenant les quinze dieux qui composaient cette ennéade, nous n'avons que le registre inférieur. Il est tout à fait semblable à celui qui figure devant Ramsès II près de l'angle Sud-Ouest de la salle hypostyle, ou bien à celui de l'ennéade sculptée au temple de Khonsou [1]. Devant cette assemblée divine s'avançaient deux personnages venant du dehors dont il ne reste plus que les jambes. Deux colonnes de texte expliquaient la scène, car elles sont dans le sens des deux personnages et, par conséquent, émanent d'eux : 1 [...] 2 [...] [2]. Mais une traduction demeure bien hypothétique quand il s'agit d'un texte aussi haché. Il n'est pas douteux, toutefois, que le tableau était semblable à celui qu'on voit à Deir el-Bahari, au mammisi de Nectanébo et à celui de Philae [3] et faisait partie des représentations particulières aux mammisis, sur lesquelles nous reviendrons lorsque nous étudierons la liturgie de nos temples.

Aussitôt après ce premier tableau, un second représente un lit unique à tête de lion regardant vers le sanctuaire.

(1) *Archiv Orientalni*, XXX, pl. V et *ASAE*, LII, pl. I.

(2) D'après les représentations similaires de l'Ennéade (voir note suivante), il est facile ici de combler la lacune.

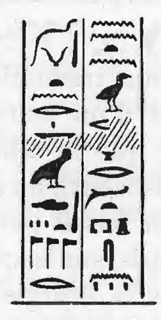
(1) Inédite; nous utilisons nos propres copies. Cette ennéade se trouve dans l'angle Nord-Est de la petite salle marquée *I* sur le plan de Porter et Moss, p. 76, tout près du n° 76. On trouvera encore l'ennéade de Karnak pareillement groupée au 8e pylône (cf. Champollion, *Not. descr.*, II, 189) et au temple-reposoir de Ramsès III dans le sanctuaire (voir l'admirable publication de l'Oriental Institute de Chicago : *Reliefs and Inscriptions at Karnak*, I, pl. LVI).

(2) La lacune du début est impossible à évaluer dans chaque colonne. Nous ne savons pas si, à la fin, il ne fallait pas ajouter le début d'une troisième colonne. Le [hiéroglyphe] de la colonne 1 n'est pas sûr du tout; il n'en subsiste que des traces infimes.

(3) Naville, *Deir el-Bahari*, II, pl. LIII et *Mam. Dendara*, pl. II et XXXIII. Celui de Philae est inédit : nous utilisons nos relevés personnels.

Le champ libre entre les pattes antérieures et les pattes postérieures est occupé par un double registre de prophylactiques. Au-dessus, deux femmes accroupies tournent le dos à l'entrée tandis qu'une troisième accroupie également leur fait face. Dans l'intervalle qui sépare ces personnages, on voit les deux pieds de l'enfant et de son *ka* tournés vers le fond du sanctuaire. Sans doute faut-il voir ici la réplique d'une scène de Louxor, où deux femmes présentent à une troisième l'enfant et son *ka* (1). Mais cette composition ne se retrouve qu'à la naissance d'Aménophis III, du moins à notre connaissance, et demeure encore obscure.

On voit ensuite (cf. notre pl. III B) les jambes de deux



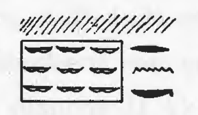
personnages masculins se faisant face. Entre eux, les pieds de deux enfants, tournés vers l'entrée (2). Au-dessous, deux colonnes d'hiéroglyphes disposées ainsi que le montre la figure. Un seul tableau nous paraît pouvoir être rapproché de celui-ci. C'est celui où Thot et Amon, face à face, tiennent la reine et son *ka* sur une de leurs mains et étendent l'autre derrière la nuque des enfants en signe de protection. Encore faut-il remarquer que notre fragment présenterait les deux enfants sur la main d'un seul des dieux.

Enfin vient la composition fameuse de la circoncision. Relevée par Prisse d'Avennes, elle a été publiée par

(1) Voir Gayet, *Louxor*, pl. LXIX.
(2) *Archiv Orientalni*, XXX, pl. V et *ASAE*, LII, pl. III.

Chabas (1). Pour que le dessin de celui-ci fût complet, il conviendrait d'ajouter à droite les pieds de deux divinités portant le sceptre-*wꜣś*, tournées toutes deux vers l'opération. Dans cette partie de l'édifice, on ne peut distinguer aucune autre scène ni aucune autre inscription. Il convient de noter, avant de terminer l'examen de ces débris si intéressants, qu'ils sont exécutés en léger relief à l'intérieur de creux comme il convient à des sculptures destinées aux parties extérieures d'un édifice, alors que la naissance divine d'Hatchepsout, par exemple, qui occupe pourtant le mur du deuxième portique Nord à Deir el-Bahari était en franc bas-relief. Leur style paraît être celui de la bonne époque et la légèreté du creux ne permet guère de les faire remonter moins haut que la XVIIIe dynastie ou au tout début de la XIXe (2).

Le reste du monument est si ruiné qu'à aucun endroit on ne retrouve des fragments de tableau aussi complets. La salle aux deux colonnes de l'angle Nord-Est, toutefois, tout à côté du sanctuaire, présente encore quelques débris utilisables (3). La paroi du fond (Est) offrait, au premier registre, un lit tourné vers le Sud, dont on voit encore les pieds. Dans le champ du lit, était représenté un *smꜣ-tꜣwi* entouré de texte dont voici les débris :

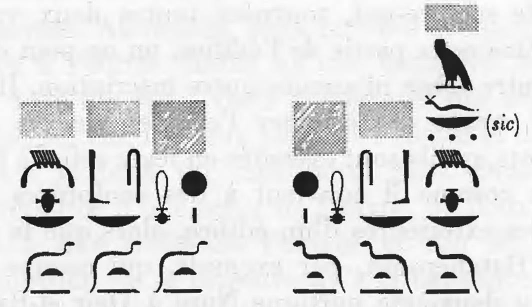


smꜣ tꜣwi



(1) Article publié dans la *Revue archéologique* en 1861 et redonné dans Chabas, *Œuvres diverses*, t. II = *BE*, t. X, p. 115-118.
(2) Cf. notre pl. III A, où l'on voit bien la finesse des visages. Pourtant un connaisseur aussi avisé de Karnak que M. Paul Barguet ne les daterait pas d'une époque antérieure aux Éthiopiens, à cause en particulier de la facture des genoux. Un nouvel examen ne nous ayant pas été permis par les circonstances, nous nous contentons de signaler que notre datation haute est loin d'être certaine. Du reste cela n'a pas une importance capitale pour la suite de notre exposé.
(3) *Archiv Orientalni*, *loc. cit.*, pl. IV.

De part et d'autre du lit, trois femmes se dirigeant vers lui entre lesquelles on lit des fins de colonnes :



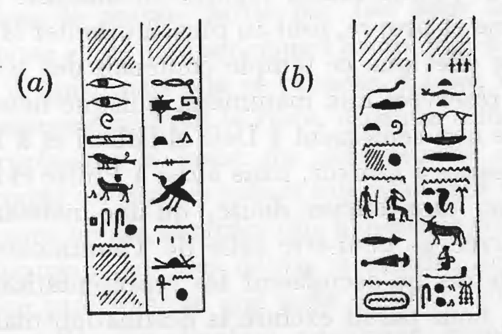
Le mur Nord était aussi sculpté. Toujours au-dessus d'un soubassement nu, on aperçoit un personnage s'avançant vers le fond du sanctuaire (Est) puis un lit à pieds de lion opposés dans le champ duquel est un rectangle enserrant les Neuf Arcs. Viennent ensuite deux socles. Le premier porte un personnage assis vers l'Est, et le second un lit dont on distingue à peine les pieds à leur extrémité inférieure. Après, vient certainement le train inférieur d'un Bès de profil, puis l'arrière-train de Touèris et d'une lionne appuyée sur un se faisant face de part et d'autre d'un fourré de papyrus. Nous ne saurions pour l'instant



interpréter la plus grande partie de ce tableau sans inscription. Mais la dernière évoque celui que nous avons signalé dans le temple d'Apit et que l'on retrouve à l'extérieur du mammisi de Philae. Malgré leur mutilation, ces reliefs paraissent dater de la même époque que ceux de la cour.

Dans l'angle Nord-Ouest de la même salle, sur le mur Ouest, on lit deux bouts de colonnes, mais sans pouvoir déchiffrer nettement un tableau.

Le sanctuaire a été sculpté de nouveau à l'époque ptolémaïque. Il ne paraît plus possible d'interpréter les débris des reliefs très mutilés. Par contre nous avons pu lire encore sur un montant de la porte Nord (*a*), et sur un de la porte Ouest (*b*) des bas de colonnes :



Pour être aussi complet que possible, nous ajouterons que, dans la salle aux quatre colonnes fasciculées sur laquelle débouche l'hypostyle à seize colonnes, subsiste la partie inférieure d'un tableau représentant la libation du roi avec la cruche-*nemset* devant Amon :

L'ensemble du temple paraît dater de Thoutmosis IV à en juger par les cartouches qu'on lit sur le mur est (section sud) de la cour et par ceux des colosses osiriaques qui flanquent son entrée : (cf. notre planche II A). Mais Ramsès II les avait surchargés des siens. Plus tard le monument a encore été « renouvelé » par Nectanébo I[er] dont les dédicaces sont encore visibles à la porte d'entrée : . Nous avons constaté aussi au sanctuaire des réfections ptolémaïques.

Doit-on, avec Champollion suivi par Borchardt, voir dans ce monument un mammisi? La question mérite d'être posée. Ce serait en effet le premier connu et séparé de celui qui le suit chronologiquement (le plus ancien

de Dendara) [1] par plus de mille ans. Remarquons tout de suite que ce monument de plan compliqué et déjà extrêmement évolué, permettrait mal de comprendre pourquoi à Dendara, dix siècles plus tard, au temps de Nectanébo, on reviendrait à un plan si rudimentaire. Mais ce n'est là qu'une raison logique insuffisante à résoudre le problème et propre, tout au plus, à orienter la recherche. Il reste en effet que ce temple contenait des scènes exclusivement réservées aux mammisis, puisque nous les avons retrouvées non seulement à Deir el-Bahari et à la chambre de la naissance à Louxor, mais aussi à Philae et à Dendara. C'est donc, sans aucun doute, qu'une naissance divine y était narrée — peut-être celle de Thoutmosis IV [2]. La place toutefois qu'occupaient les représentations de cette naissance, nous paraît exclure la destination mammisiaque du temple entier. Ce qui distingue avant tout les mammisis, c'est qu'ils sont consacrés à la théogamie, à la naissance divine et à l'intronisation royale de l'enfant. Toutes ces conceptions sont, en conséquence, exprimées dans leur sanctuaire même [3]. Or ici, elles sont exposées dans un des portiques de la cour qui, elle-même, comme nous l'avons remarqué en décrivant le temple, ne faisait pas primitivement partie de l'édifice. Si elles ont donc été ajoutées comme illustration de l'idée qui avait motivé la construction, elles ne sont pas essentielles à cette construction, elles ne l'ont pas fait naître. Quelle que soit leur

[1] Nous laissons de côté provisoirement l'édifice que A. Varille a appelé le mammisi d'Harprê, à côté du temple de Montou. Cela mettrait en tout cas au moins 800 ans d'intervalle entre les deux monuments.

[2] Voir ce que nous avons dit plus haut du style des sculptures. Mais le cartouche de ce roi ne figure pas parmi les tableaux mammisiaques; on peut donc supposer que ce serait quelqu'un de ses successeurs qui aurait fait graver les tableaux en question dans le portique encore non orné. Il convient de noter toutefois que les cartouches du roi se lisent dans la cour même, comme nous le notons, sur la partie Sud du mur Est (cf. p. 49, n. 2).

[3] Cf. *Rev. d'ég.*, t. VIII, 1951, p. 31.

importance, elles sont extérieures au temple, comme les reliefs en creux léger semblent le symboliser. Les quelques débris de tableaux que nous avons essayé de décrire dans la chambre Nord-Est, à droite du sanctuaire, ne semblent à aucun degré appartenir au répertoire particulier des naissances divines. Tout au plus reproduisent-ils la scène d'Horus dans le marais gardé par Isis sous ses formes d'hippopotame et de lionne; nous l'avons vue à Philae et au temple d'Apit, mais elle se rattache d'assez loin seulement aux mammisis. Tout le reste, quelque difficile qu'en soit l'interprétation à cause du délabrement actuel des murs, n'évoque en rien les scènes qui nous sont familières. Si nous devons ne pas hasarder une hypothèse trop gratuite en nous appuyant sur des débris si mutilés, le fragment d'inscription ptolémaïque que nous donnions plus haut [1] et qui porte « Khonsou l'enfant, vénérable, grand, premier d'Amon », ne permet-il pas de penser que nous avons affaire ici à un temple reposoir de la barque de Khonsou, à qui le sanctuaire axial était destiné, tandis qu'à droite et à gauche, les deux autres auraient été réservés aux deux autres membres de la triade de Karnak? Remarquons en tout cas que le plan de notre temple est une simple variante du reposoir de Ramsès III devant le deuxième pylône, dans la grande cour de Karnak, ou l'autre temple de Ramsès III faisant face au nôtre, du côté Ouest, dans l'enceinte même de Mout. La seule différence un peu notable est la présence dans les cours de Ramsès III des piliers à colosses osiriaques que semble avoir particulièrement affectionné ce souverain.

Nous ne saurions donc conclure que nous sommes en présence d'un mammisi. Il nous paraît même certain que ce n'en est pas un, pas plus que Louxor ou Deir el-Bahari. Aussi, si nous pouvons utiliser les tableaux mammisiaques qu'il contient dans un de ses portiques pour mieux interpréter les nôtres, nous nous garderons bien, pour

[1] Voir ici même, p. 51, inscription (*b*).

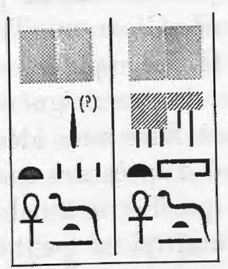
comprendre l'organisation générale du mammisi, d'utiliser les données que nous fournit son plan. Nous l'utiliserons au même titre que les deux grands temples de la même période dans lesquels la naissance divine d'Hatchepsout ou d'Aménophis III nous a été narrée. Il fournit aussi son appoint à l'étude iconographique et philologique des théogamies, mais ne saurait nous permettre de comprendre mieux la structure du mammisi.

* * *

Il était nécessaire de nous étendre sur un monument à la fois si ruiné, si incomplètement publié et si important pour notre sujet. Un autre temple devrait nous retenir encore à Karnak. C'est celui que Varille a nommé le mammisi d'Harprê [1]. Il s'allonge parallèlement au temple de Montou, du côté Est de l'édifice le long duquel il est construit. Fouillé par Varille en 1941 et 1942, il a été publié par lui avec un plan de M. Robichon. Il comprend une partie ancienne, assez petite, d'âge difficile à déterminer, peut-être d'époque éthiopienne, formé par la réunion d'un vestibule à deux colonnes, d'une salle intermédiaire et d'un sanctuaire flanqué de deux salles et d'un escalier. Rien ne s'opposerait à ce que nous ayons là un mammisi de type très primitif et encore peu développé. Mais il faudrait pour cela quelque raison sérieuse. Or aucune représentation n'est encore visible dans le sanctuaire que Varille qualifie lui-même de sanctuaire de barque [2], ce qui n'a guère sa raison d'être dans un mammisi, comme nous aurons l'occasion de le voir. Il reste toutefois sur le montant intérieur Est de la porte d'entrée un fragment d'inscription que nous reproduisons ici [3]. Il ne paraît

(1) A. Varille, *Karnak I*, Fouilles de l'IFAO, Le Caire, 1943, p. 29-32.
(2) A. Varille, *op. cit.*, p. 29.
(3) *Ibid.*, pl. LXXXVIII.

pas douteux qu'il ne faille compléter d'un côté le mot […] « mammisi » [1]. C'est sur ce débris de montant uniquement qu'est fondée l'identification de ce temple avec un mammisi.



Deux autres parties furent ajoutées un peu plus tard à ce noyau plus ancien : l'une par Hakoris, l'autre par Nectanébo (Nekht-neb-ef). Un fragment d'architrave de Nectanébo dont malheureusement aucune reproduction n'est donnée, contiendrait une seconde fois le mot […] (*sic*).

Sur des documents si inconsistants, il est bien difficile de construire quelque chose. L'identification de Varille sans être impossible (nous avons noté le plan encore rudimentaire du monument antérieur à Hakoris) n'est guère probable, s'il faut vraiment voir dans le sanctuaire, un sanctuaire de barque. Varille ne dit même pas nettement sur quoi il se fonde pour attribuer ce temple à Harprê. Enfin il n'y a pas grande importance à ce que cette construction soit un mammisi, puisque aucune scène ne nous en a été conservée. Cela d'ailleurs nous obligerait à reporter le plus ancien mammisi à une date antérieure à Hakoris sans qu'il faille remonter nécessairement jusqu'à l'époque éthiopienne, la date donnée par Varille n'étant qu'une hypothèse présentée avec des réserves. Il suffirait de conclure que le plan du mammisi ne présente aucune évolution notable jusqu'à Nectanébo. Il ne sera donc plus guère question de cet édifice dans la suite de notre travail.

(1) Mais non […], mot inconnu, du moins pour nous, comme l'écrit Varille, *op. cit.*, p. 29.

* * *

Un cas beaucoup plus délicat se présente à nous avec le temple de Ptolémée-César au Triphieion en face de Sohag. Repéré, puis fouillé rapidement par Petrie [1], nous n'avons sur lui que des renseignements beaucoup trop insuffisants pour nous faire une idée exacte de sa destination. Le plan relevé d'après des sondages est loin d'être sûr et les bizarreries que Petrie attribue un peu vite à une influence grecque paraîtraient peut-être moins fortes si on connaissait plus exactement le monument. Cependant Borchardt, certainement impressionné par le déambulatoire à colonnes florales qui semble entourer le sanctuaire, pour se conformer à sa théorie qui assimile les temples comportant ce dernier aux mammisis, fait de ce curieux monument un temple de la naissance [2]. Il semble n'avoir été suivi par personne. Ce qui rend plus malaisée encore notre recherche, c'est que les textes publiés par Petrie sont très inexacts et difficilement utilisables.

Pourtant les suppositions qu'elles nous permettent de faire ne sont pas tout à fait négligeables. Il ne paraît pas possible de tirer un enseignement consistant du bandeau de la salle que Petrie appelle « de Pount », car la triade d'Akhmim y est tout entière mentionnée : Min, Triphis et Kolanthès [3]. Mais des scènes représentant le roi, en train de quitter le palais pour s'avancer vers les dieux, on devrait pouvoir induire quelque chose de plus précis. Il y en a deux [4]. Le titre de l'une comme de l'autre paraît

(1) W. M. Flinders Petrie, *Athribis*, Londres, 1908. Voir aussi Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 11. L'identification de Ptolémée-César, due à R. Weil (Petrie en faisait Ptolémée Aulète), semble acceptée par Gauthier, *Livre des Rois*, IV, 405, n. 1.

(2) Borchardt, *Aeg. Tempel.*, p. 11.

(3) Petrie, *op. cit.*, pl. XVIII. Le temple cependant paraît bien être appelé déjà *Ḥt-Rpyt* dans .

(4) *Ibid.*, pl. XXIV et XXX.

net : « Sortir du palais [1] et entrer dans la demeure de Triphis [2]; flairer la terre... »; « Sortir de son (?) *refrigerium* [3]. Entrer dans la demeure de Triphis, contempler la Mère divine avec son fils... ». Le contexte, ici, pourrait induire à penser qu'il s'agit du mammisi puisqu'on évoque, côte à côte, « la mère divine avec son fils ». Mais des textes parallèles nous invitent à réserver notre jugement et à ne pas nous appuyer sur ce passage. Dans une scène identique à la nôtre, au pylône de Kom Ombo, on lit en effet [4] « Sortir du palais, atteindre le temple [5], pour voir son créateur ainsi que [6] ses petits ». C'est donc une formule consacrée où l'enfant (ou : les enfants) divin apparaît. Et elle est d'autant plus à sa place dans notre temple qu'il est consacré à Triphis, puisque l'ensemble paraît bien correspondre au Triphieion, bien que Sir Alan Gardiner soit plutôt enclin à situer ce lieu près du Couvent Blanc. Et nous savons par les représentations si bien conservées de Dendara que le mammisi jouait un grand rôle dans le culte même et les représentations du sanctuaire principal. On en retrouve, à Dendara, non seulement l'offrande par Néron [7], mais

(1) Sans doute *stp-s3*, s'il faut garder le de Petrie; mais ce n'est pas sûr, car généralement le palais, dans ces tableaux, à l'époque tardive, est désigné par *dryt*, qui s'oppose à *mnḳbḥt* que nous allons voir tout à l'heure. Pourtant dans Mariette, *Dendérah*, I, 13, colonne derrière le roi, on lit : , etc.

(2) La déesse léontocéphale détermine ici souvent *Rpyt;* c'est donc, sans aucun doute, ainsi qu'il faut lire le signe composite équivalent du *Ḥt-Rpyt* cité par Gardiner qui dit, semble-t-il, que ce nom ne se lit pas dans l'*Athribis* de Petrie (*Onomastica*, II, 46*).

(3) Désignation du palais royal.

(4) De Morgan, etc., *Kom Ombo*, I, 72.

(5) Au lieu de , peut-être faut-il lire .

(6) = *ḥnʿ*. = *ḥ*, Brugsch, *G. H.*, n° 354. = *n*, *ibid.*, 364.

(7) Lepsius, *Denkmäler*, IV, 79 *c*.

encore la représentation parmi les objets essentiels du culte, dans la salle hypostyle [1], dans la salle des offrandes [2], dans la crypte Sud n° 2, au tableau axial [3], d'importance capitale, dans la chapelle du siège de la Première Fête [4].

Aussi les inscriptions parallèles qui ne contiennent aucun terme technique désignant le mammisi, ne nous apprennent-elles pas grand-chose : « pour voir l'enfant auguste dans la cella » [5]. « pour voir l'image des dieux dans son naos sacré [6] ». (sic) « pour voir le petit des dieux dans son naos [7] ». Ce sont probablement ici des allusions au jeune dieu Kolanthès, associé à sa mère Triphis. Mais comme le montrent les expressions déjà citées plus haut, elles peuvent s'appliquer aussi bien à un temple qu'au mammisi et il est même assez étonnant de ne point trouver dans ces deux tableaux, assez bien conservés, une des désignations hiéroglyphiques de ces édifices. Nous ne pouvons donc rien tirer de sûr des inscriptions du temple, généralement désigné sous le nom de « demeure de Triphis ».

Les tableaux, du moins, nous permettront-ils d'évoquer quelque scène de la théogamie ou de la naissance royale et divine? Absolument aucune des planches, pourtant assez abondantes, de Petrie ne permet de constater rien de tel Le plan lui-même du temple, s'il n'est pas impossible qu'il soit celui d'un mammisi de type évolué — ce qui conviendrait assez à sa date tardive — n'offre aucune des particularités d'un mammisi, pas même la peristasis qui, sans murs d'entrecolonnement, aurait été ici entourée d'un mur

[1] Mariette, *Dendérah*, I, 8.
[2] Inédit.
[3] Mariette, *op. cit.*, III, 60.
[4] Inédit.
[5] Petrie, *Athribis*, pl. XXIV; texte parallèle, pl. XXX. On ne peut retenir aujourd'hui, telles quelles, les traductions données en 1908, p. 19 et 21.
[6] *Ibid.*, pl. XXX.
[7] *Ibid.*, pl. XXIV.

plein. Un doute d'ailleurs subsiste à propos de cette colonnade, puisque Petrie n'a point retrouvé de colonnes derrière le sanctuaire au Nord-Ouest et que Borchardt voudrait aux quatre angles mettre des piliers et non des colonnes. Enfin, cette construction de 74 mètres, 35 de long sur 45 mètres de large, plus importante sans aucun doute que le temple attribué à Physcon auquel elle aurait servi de mammisi [1], paraît bien grande pour une annexe, somme toute secondaire, d'un temple local. Le mammisi romain de Dendara, de type très évolué et très complet, plus tardif encore que le monument qui nous occupe, n'a, cour comprise, que 51 m. 45 de long et appartient à un ensemble religieux plus important en Égypte que le Triphieion.

Toutes ces raisons dont aucune, il faut l'avouer, n'est péremptoire, nous invitent à ne pas utiliser le temple de Ptolémée-Césarion dans notre travail. Nous n'y perdrons guère du reste. Comme nous n'aurions rien à en tirer du point de vue de l'iconographie mammisiaque, nous n'aurions pu que placer son plan dans l'évolution du mammisi. Or celui-ci, insuffisamment établi, nous eût obligé à des imprécisions ou des hypothèses trop peu consistantes qui eussent nui sans profit à la clarté de l'exposé.

* * *

Reste ce qu'on appelle le mammisi d'El-kab. C'est un temple dégagé par Somers Clarke et publié par lui en 1922 [2]. Comme il est complètement ruiné, le plan même n'en est pas tout à fait sûr. La raison pour laquelle Borchardt, le premier sans doute, a appelé ce temple mammisi est tout entière fondée sur le détail architectural de la peristasis que Somers Clarke a nettement indiqué [3]. Rien

[1] Voir Petrie, *Athribis*, pl. XIV.
[2] *JEA*, VIII, p. 16 et suiv. et pl. VI, « Temple R ».
[3] *Ibid.*, p. 40.

d'autre ne vient corroborer cette hypothèse et M. Gilbert a eu récemment l'amabilité de nous confirmer que rien, dans les fouilles de la Fondation Égyptologique Belge, n'était venu apporter un argument quelconque en faveur de l'identification de ce petit temple. Nous n'en tiendrons donc point compte non plus dans notre étude. Bien qu'il soit de période tardive, postérieur à Nectanébo I[er] [1], nous n'essaierons pas de le situer dans l'évolution du mammisi puisque nous n'avons pas la certitude qu'il en soit un. Les hypothèses que nous pourrions faire à son sujet n'ajouteraient d'ailleurs rien aux lignes maîtresses qui se dégagent de l'étude des mammisis subsistants offrant aux chercheurs un terrain solide.

* * *

Est-ce à dire que les mammisis au sujet desquels aucune question ne se pose, ceux de Philae, de Kom Ombo, d'Edfou, d'Ermant, et de Dendara aient été les seuls de l'Égypte ancienne? — Certainement pas. Nous savons qu'il en existe un à Esna [2] et peut-être est-il encore assez bien conservé, entre le temple et le Nil, dans l'énorme Kom sur lequel s'élève la ville moderne. Il faut espérer que des fouilles prochaines nous le rendront bientôt. En tout cas les inscriptions du grand temple le mentionnent plusieurs fois [3]. Les autres grandes métropoles religieuses en possédaient sans doute aussi et en particulier celles du Delta où

(1) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 13 et n. 1.

(2) Mais c'est par suite d'une erreur que la pl. CXII de Lanzone, *Dizionario di Mitologia*, Turin, 1881, est attribuée par lui (t. I, p. 285) à Esna. Elle provient d'Ermant, d'après la pl. de Lepsius, *Denkmäler*, IV, 60 *a*. Probablement, il a reproduit inexactement l'expression qu'on lit dans Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. CXLV, « Temple au Nord d'Esna ».

(3) Brugsch, *Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Égyptiens*, Leipzig, 1864, pl. XII, col. 11 et suiv. — Nous reviendrons plus loin sur ces textes.

étaient adorées des déesses-mères. On devait en trouver un à Saïs, la ville de Neith, de même qu'à Behbet el-Haggar, auprès de son Iseion ptolémaïque. Il n'est même pas impossible que les textes y fissent allusion. Le mammisi de Coptos, par exemple, est presque certainement mentionné dans une inscription du Musée du Louvre [1] : ...

« Ô vous tous les scribes, ..., qui entrez dans le temple du roi des dieux, qui pénétrez dans la salle de l'Infant divin, qui entrez dans le dromos de la Mère-divine, Dame de Coptos ». Trois temples sont nettement désignés ici, celui de Min, celui de sa parèdre Isis et celui de leur fils Horus. Que chaque temple soit caractérisé par une partie de son complexe architectural, c'est tout à fait normal étant donné la loi du parallélisme qui régit le style égyptien. La « salle de l'Infant divin » est donc presque sûrement le mammisi souvent évoqué à Dendara par l'image . De tous ces monuments à jamais détruits ou que les fouilles ne nous ont pas encore rendus, il nous est impossible de tenir compte. Sans doute, ils nous auraient apporté des enseignements précieux et nous auraient permis à la fois plus de certitude et de précision dans nos déductions. Nous croyons toutefois qu'ils n'auraient pas bouleversé les conclusions que nous pouvons tirer des mammisis dont l'état actuel permet encore l'étude.

* * *

Avant de l'aborder toutefois, nous devons dire un mot d'un certain nombre de chambres existant dans des temples plus anciens que ceux que nous allons étudier. Elles contiennent des séries de tableaux relatifs à la naissance royale, en rapport si étroit avec ceux des mammisis que nous ne saurions bien comprendre ces derniers sans les

(1) E. Drioton, *Un avertissement aux chercheurs de formules*, in *Rev. de l'Ég. anc.*, t. II, 1928, p. 52-54.

utiliser. Il s'agit essentiellement du portique de la naissance à Deir el-Bahari publié pour la première fois par Naville[1]. Maspero, en rendant compte de cet ouvrage, s'est étendu sur ces scènes si importantes[2] étudiées ensuite par Moret dans son *Caractère religieux de la Royauté pharaonique*[3]. La salle de la naissance d'Aménophis III à Louxor en constitue le pendant exact, à un siècle ou presque d'intervalle[4]. Autant que nous avons pu en juger lors d'un court séjour dans l'oasis d'El-Khargah, en 1949, nous joindrions à cette série une salle du grand temple de Hibis. Elle porte la lettre L déjà sur le plan ancien de Brugsch[5] et cette désignation a été gardée par la publication de la mission américaine du Metropolitan Museum[6]. La parution du volume consacré aux reliefs et aux textes de cet édifice, en 1953[7],

(1) *The Temple of Deir el-Bahari,* Londres, 1896, t. II, pl. XLVI et suiv. Les textes sont redonnés par Sethe, *Urkunden,* IV, 215-223 et traduits par Breasted, *Ancient Records*..., II, § 187-212.

(2) *Journal des Savants,* 1899, p. 337-348 et 401-414, reproduit dans *Études de Mythologie,* t. VII = *BE,* XXIX, p. 58-67 pour la naissance divine d'Hatchepsout.

(3) Paris, Leroux, 1902, Ire partie, chap. II, *La naissance divine du pharaon.*

(4) Toute cette chambre est publiée (mais fautivement) par Gayet, *Le Temple de Louxor,* Paris, Leroux, 1894, in *MMAF,* t. XV, pl. LXXII, et suiv. Nous avons collationné tous les textes nous-même sur place en 1948 et 1949. Celle-ci n'est pas traduite par Breasted qui renvoie purement et simplement au texte d'Hatchepsout, mais leur parallélisme n'est pas aussi étroit que le dit Breasted.

(5) Brugsch, *Reise nach der grossen Oase El-Khargeh,* Leipzig, 1878, pl. VIII.

(6) *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis,* Part I, *The Excavations,* by H. E. Winlock, publication du Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, vol. XIII, 1941, pl. XXXII. C'est à ce plan, le seul exact, que nous renverrons dorénavant. Nous donnons, dans notre pl. VI, les deux tableaux les plus importants de cette chambre : l'intronisation royale et l'enfant modelé par Khnoum et sculpté par Ptah.

(7) *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis,* Part III, *The Decoration,* by N. de G. Davies, edited by Ludlow Bull and Lindsley F. Hall, New York, 1953. La salle L se trouve aux pl. 26 et 27.

n'a guère modifié l'interprétation de cette salle telle que nous l'avait suggérée l'étude personnelle de sa décoration. Celle-ci présente un caractère anthologique qui permet d'en entrevoir la destination. Dans le fond, la paroi Ouest est ornée d'une seule scène. On y voit le roi coiffé du pschenst, tenant le fouet de la main droite et le *mekes* de la gauche, assis sur un siège cubique posé sur un *smꜣ*; à droite et à gauche, Horus et Thot lient les plantes emblématiques du Double-pays dont la base est tenue par deux petits Nils. Il est donc bien net que la chapelle est consacrée au culte royal. Sur la paroi droite (Sud) où deux registres sont assez bien conservés, on distingue, en bas, Nekhbet tendant au roi les deux couronnes, Hathor donnant des *heb-sed* au bout d'une tige de palmier effeuillée, le roi allaité par Neith, puis offrant à Thot. Or, au registre supérieur, figure le roi posé sur un tour, modelé d'un côté par Khnoum et sculpté de l'autre par Ptah. Tout se passe donc comme si, dans cette salle de culte royal, on avait résumé toute l'iconographie du mammisi dans cette scène. Il valait la peine de le noter et nous aurons à utiliser ce précieux renseignement dans notre étude. Sans doute une indication capitale nous fait défaut pour affirmer péremptoirement que les cérémonies de la naissance divine avaient bien lieu dans cette salle à l'intérieur du temple : il faudrait être sûr qu'un mammisi, semblable à ceux que nous connaissons, n'existait pas, situé quelque part dans le témenos. Or une grande largeur de terrain entre le temple et l'enceinte est restée non fouillée[1], au point que, si toute superstructure avait disparu, nous ne pourrions pas savoir au juste, avant que des fouilles complètes aient été faites, si un petit monument ne jouait pas là le rôle de mammisi. Nous ne devons donc utiliser les renseignements fournis par le temple de Hibis qu'avec certaines précautions.

(1) *Ibid.,* Part I, pl. XXX, où la zone fouillée est bien marquée. En principe, c'est vers l'Est, entre la grande porte de l'enceinte et la limite des fouilles devant le temple à l'Ouest, qu'il faudrait chercher la trace d'un mammisi.

* *

Nous avons maintenant achevé l'examen des monuments susceptibles d'éclairer en quelque mesure notre étude, soit négativement parce qu'ils ne sont pas des mammisis, soit positivement parce que leur iconographie nous fournit d'utiles compléments pour interpréter les tableaux, parfois obscurs, des compositions qui ornent le sanctuaire des mammisis proprement dits. Mais, pour comprendre la structure même de ces petits temples et nous faire une idée de leur programme architectural, nous devons nous en tenir, si nous voulons aboutir à quelque certitude, aux monuments sur lesquels aucun doute n'est permis : les mammisis de Philae, de Kom Ombo, d'Edfou, d'Ermant et de Dendara [1]. Leur état de conservation (sauf pour ceux de Kom Ombo et d'Ermant), leur diversité de plan, les époques très différentes de leur construction vont nous permettre de décrire non seulement leurs éléments essentiels mais même leur évolution.

[1] Une bibliographie de ces monuments est donnée dans notre notice bibliographique. Il faut y joindre le mammisi de Kalabcha : voir plus haut, p. 117-122. Mais toute sa décoration ayant disparu, il sera de peu d'intérêt dans notre étude.

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DE BORCHARDT

Ici le travail a été fait, semble-t-il, par Borchardt dans son remarquable ouvrage sur les temples égyptiens à déambulatoire. Dès le début de son livre, il classe avec rigueur ces édifices en « temples à déambulatoire à colonnes végétales », « temples à déambulatoire à colonnes » et « temples à déambulatoire à piliers ». Cette classification faite, il identifie complètement temples à déambulatoire à colonnes végétales et mammisis. Ce groupe, nous dit-il, est caractérisé d'abord par des colonnes indubitablement végétales, puis par des murs-bahuts entre ces colonnes, assez hauts pour empêcher la vue de l'extérieur. C'est pourquoi il leur donne le nom de temples à déambulatoire à colonnes végétales, « mais, ajoute-t-il, on peut aussi mentionner ces temples par leur signification religieuse « temples de la naissance » [1].

Sans doute y a-t-il eu beaucoup de mammisis, et même de très anciens, que nous ne connaissons plus. Cela ne fait aucun doute pour Borchardt qui remarque, très justement, que les blocs de Thoutmosis III et Ramsès II remployés au mammisi de Kom Ombo, ou de Thoutmosis III et même de Sésostris remployés au mammisi d'Ermant, ne prouvent pas l'existence de ces monuments à une date si reculée, les sculptures en question ayant bien pu ne pas appartenir à des mammisis [2]. Pourtant, en fait, il ne nous

[1] Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 2.
[2] *Ibid.*, p. 3, n. 1.

reste que des mammisis récents (de Nectanébo [1] à l'époque romaine). Aussi Borchardt, se plaçant à un point de vue purement architectural, se refuse-t-il à les examiner par ordre chronologique. Comme un grand nombre sont fort mal conservés, il se propose de les étudier tous à partir des données fournies par le plus intact, celui de Philae. Il n'y a pas de distinction chronologique essentielle entre eux [2].

Il entreprend donc une description architecturale de chacun d'eux. Celui de Philae puis d'Edfou d'abord, auxquels il joint, en une sorte d'additif, les mammisis sans déambulatoire du temple de Mout à Karnak, de Nectanébo à Dendara, et celui de Kom Ombo. Puis il reprend les monuments présentant un déambulatoire, le mammisi romain de Dendara qu'il attribue encore à Auguste [3], celui d'Ermant, celui d'Athribis [4] et celui d'El-Kab. Un deuxième additif est constitué par les kiosques à colonnes végétales, comme celui de Philae; enfin vient la conclusion.

Avec beaucoup d'ingéniosité, mais aussi une rigidité un peu surprenante parfois, Borchardt construit une série d'hypothèses dont certaines reposent uniquement sur des affirmations dont la preuve reste encore à faire. De l'étude des exemples particuliers, il tire les enseignements généraux, si tardifs que soient les monuments connus. Tout d'abord, nous dit-il, écartons la cour antérieure à colonnes (*Säulenvorhof*) et la salle antérieure à colonnes (*Säulenvorhalle*) qui existent à Edfou ou à Philae par exemple. Elles ne font pas partie de l'édifice. L'emplacement de l'escalier pour le toit et sa forme n'importent pas. Essentiellement, reste le noyau architectural (*Kernbau*) avec déambulatoire

(1) Nous ne pouvons, sans certitude plus grande, faire état du dit « mammisi d'Harprê » dans l'enceinte de Montou à Karnak. Voir *supra*, p. 54-55.

(2) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 3.

(3) Cf. *Mam. Dendara*, p. xix-xxiv.

(4) Cf. *supra*, p. 56-59.

extérieur dont le toit est porté par des colonnes végétales. Tandis que les temples à déambulatoire supportés par des colonnes végétales ont aux quatre angles des piliers carrés, les kiosques à colonnes végétales n'ont que des colonnes. Une première remarque nous permet aussitôt de distinguer ces édifices des constructions religieuses égyptiennes. Tandis que ces dernières sont lourdes (*schwer*) et fermées (*geschlossen*), la maison égyptienne est légère et ouverte. Les éléments que nous avons dégagés de l'étude précédente évoquent donc des constructions en matériau léger, tel le bois. Une autre différence distinguait encore la maison du dieu de celle du particulier : alors que l'une doit présenter pour la vie journalière toutes les commodités, l'autre, en dehors des grandes fêtes, reste dans le calme.

Ces constructions légères bien plus apparentées à l'architecture domestique qu'à l'architecture sacrée des anciens Égyptiens, Borchardt les lie à leur destination essentielle : on séparait de la maison du dieu-père le harem dans lequel le dieu-fils était conçu, mis au monde, nourri et intronisé [1]. Des détails complémentaires viennent corroborer le bien-fondé de cette vue. Le temple égyptien usuel comprend, dans bien des cas, sinon toujours, un socle destiné à exprimer l'inaccessibilité normale du dieu. Il n'existe pas dans les mammisis. Nous pouvons ainsi établir que les mammisis ordinairement n'ont pas de socle et donc paraissent plus faciles d'accès que les « maisons des dieux » sur socle.

Une autre particularité de ces temples à déambulatoire extérieur doit être notée. Le déambulatoire très étroit, puisqu'il n'a que deux coudées égyptiennes (104 cm. environ), ne permettait pas la circulation. Il n'est donc qu'un résultat du moyen employé pour protéger l'édifice contre le soleil ou les intempéries : le toit débordant.

Puis, avec une connaissance profonde de l'architecture et du dessin architectural égyptien, Borchardt rattache ce

(1) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 20-21.

type de temple au sanctuaire primitif d'Hathor qui y joue toujours un rôle primordial. Il en trouve le prototype dans les représentations des maisons du Nord et du Sud, dans l'enceinte de la pyramide à degrés de Djeser à Saqqara qu'il tient toujours, selon l'opinion de Firth, pour des tombeaux de reine et de princesse. Nous ne nous attarderons pas ici à résumer l'argumentation de Borchardt [1]. Elle sort un peu de notre sujet. Mais, en fin de compte, il revient à la destination de ces édifices. Elle est liée pour lui à l'accouplement, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement. C'est un pur hasard si les exemples nous manquent pour les temps anciens.

Toutes ces chapelles du reste sont dédiées à Hathor — comme celles des deux reines de Djéser auxquelles nous venons de faire allusion —; c'est partout Hathor qui, dans les mammisis, est la dédicatrice du temple. Et Borchardt essaie même de le prouver pour Kom Ombo dont le sanctuaire a complètement disparu.

Restait cependant une difficulté d'importance, jusque-là esquivée : comment les mammisis, les plus anciens peut-être, qui ne rentrent pas dans la catégorie des temples à déambulatoire, peuvent-ils s'expliquer dans cette théorie? Que la dérivation ici donnée, nous dit Borchardt, de quelques mammisis de basse époque, à partir d'un type de « huttes en nattes sous un toit de protection en nattes » ne convienne que pour les mammisis « avec déambulatoire à colonnes végétales » n'a pas besoin d'être particulièrement démontrée. Les mammisis rassemblés dans l'*additif n° 1* [2] et mis par là hors de notre recherche ne peuvent être dérivés de cet antique modèle, puisqu'ils ne présentent pas de déambulatoire à colonnes. Ils viennent bien plutôt d'une forme habituelle de maison. Comment

[1] On trouvera un résumé de la question, compte tenu des opinions très différentes de M. Lauer, dans A. Badawy, *Le dessin architectural chez les anciens Égyptiens*, Le Caire, 1948, p. 21-23.

[2] Mammisis de Mout à Karnak, de Nectanébo à Dendara et de Kom Ombo.

ces deux espèces ont été séparées dès les temps anciens, si c'est pour une raison locale — Nord ou Sud — je ne puis le dire. Suit cette importante restriction : « nous avons ainsi montré seulement la forme primitive d'une espèce de mammisi, c'est-à-dire, les temples avec déambulatoire à colonnes végétales ».

CHAPITRE V

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE BORCHARDT

C'est ainsi que se termine l'importante étude de Borchardt. C'est un très grand mérite d'avoir abordé le premier ce sujet difficile et d'avoir même posé un problème qui n'avait jamais encore été clairement vu. Toutefois deux défauts nous paraissent nuire d'une manière singulière à la consistance des hypothèses. Le premier est la rigidité des classifications qui ne tiennent pas assez compte de la liberté et du talent des architectes égyptiens. Ceux-ci qui obéissaient pourtant à des traditions religieuses anciennes et impératives auxquelles Platon a fait allusion, ne nous ont pas laissé deux temples semblables. C'est qu'ils devaient adapter leurs programmes et leurs réalisations à bien des conditions qu'il s'agit pour nous de retrouver. Et sans aucun doute, elles ne sont pas purement architecturales. C'est ici qu'intervient le deuxième défaut qui vicie souvent les constructions de Borchardt : il ne se préoccupe presque jamais des indications que nous fournissent les inscriptions des temples. Or, dans les édifices qui font l'objet de ces recherches, tous d'époque tardive, les renseignements abondent sur l'utilisation des différentes salles des temples et même des différents monuments contenus dans le témenos. Nous n'avons pas le droit de les négliger. Bien souvent c'est le rôle joué par tel élément dans le culte qui explique sa forme architecturale, choisie à volonté parmi un certain nombre de modèles préexistants.

Aussi les premiers recenseurs du livre, en dépit de la valeur du travail, n'ont pas manqué de formuler à l'égard de ses conclusions un certain nombre de réserves : « Il est abusif d'attacher l'idée d'un temple de naissance au sanctuaire orné de colonnes florales, celles-ci ayant existé depuis toujours dans l'architecture en matériaux légers » (1). On est en effet étonné de la méthode avec laquelle procède Borchardt. Sur les six mammisis, tous d'époque récente, que nous avons retenus, deux ne possèdent pas de déambulatoire. Comment peut-on, après cette simple constatation, conclure que mammisi et temple à déambulatoire supporté par des colonnes végétales étaient équivalents? Surtout si l'on ajoute que les deux monuments sans déambulatoire sont les plus anciens. Enfin pourquoi ne pas tenir compte de la chronologie des monuments étudiés? Si elle s'étend, comme c'est le cas, sur plus de cinq cents ans, elle peut permettre de saisir, peut-être, une évolution qui nous guidera beaucoup alors pour l'interprétation.

* * *

D'un autre côté, est-il de bonne méthode, pour expliquer le plan d'un temple de se placer à un point de vue purement architectural, sans tenir compte de la destination des différentes parties étudiées? Ainsi, les trois salles en enfilade, que l'on trouve au mammisi romain de Dendara, sont comparées à celles du mammisi d'Edfou (2). Or, du point de vue cultuel, cette comparaison est insoutenable. Le maître d'œuvre qui a conçu le mammisi romain de Dendara, cherche nettement à obéir à une autre idée qu'à Edfou. Tandis que dans ce dernier temple la salle des offrandes, étroite, comprise entre l'escalier et une chapelle, débouche directement sur le sanctuaire, à Dendara, elle est séparée du sanctuaire par une grande salle sur laquelle s'ouvrent,

(1) Pierre Gilbert, *Chron. d'Ég.*, 29, 1940, p. 7.
(2) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 8.

outre le sanctuaire proprement dit, deux chapelles latérales, comme dans l'ancien mammisi de Nectanébo. Cette salle, dite de l'Ennéade, est une introduction dans le plan du mammisi d'un élément des grands temples, où on la retrouve avec son double nom d'« intermédiaire » ou « de l'Ennéade ». Ce que Borchardt appelle « petite chambre de portier », avec un point d'interrogation, à Dendara, est évidemment une chapelle et n'a rien à voir avec le concierge, bien entendu. Ce que Borchardt doit considérer comme la troisième chambre d'Edfou n'est que l'élargissement léger de la péristasis, devant le temple proprement dit, pour donner accès au déambulatoire. A Dendara, au contraire, elle s'étend devant les trois chambres de manière assez considérable parce qu'elle doit tenir lieu de ce que sont les propylées du mammisi d'Edfou, ici complètement supprimés. Enfin la cour surélevée du mammisi romain a son équivalent exact à Edfou bien qu'elle ne figure pas sur le plan de Borchardt. Mais elle a été relevée avec soin par E. Chassinat à la planche I du *Mammisi d'Edfou* [1]. On pourrait dire également, par analogie avec ce que nous voyons dans les autres monuments encore existants, qu'on ne peut comparer les trois chambres d'Ermant à celles de Dendara [2]. Aucune inscription ne permet d'affirmer aujourd'hui qu'à Ermant la chambre flanquée d'un escalier au Sud soit la salle des offrandes, mais il y a tout lieu de le penser d'après l'analogie avec les plans d'Edfou et du mammisi romain. Nous aurions donc affaire, à Ermant, à un mammisi du style d'Edfou sans ressemblance étroite avec le mammisi récent de Dendara, où l'intercalation d'une salle de l'Ennéade pose un nouveau problème. Par contre, propylées et cour sont remplacés ici par deux sortes de salles à colonnes reliées par des murs-bahuts, comme si on avait placé des propylées en largeur. Resterait à expliquer

(1) Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, pl. I substituée dans le 2e fasc. (1939) à la pl. I du 1er fasc. (1910), faite avant le déblaiement total.

(2) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 10.

l'arrière-sanctuaire avec portes latérales. Nous y reviendrons bien que les documents fassent défaut pour donner une interprétation certaine.

Il y a donc plus de variété dans les plans qu'il n'y paraît à lire les pages, pourtant si pleines, de Borchardt. Faisons un pas de plus. Si, du point de vue architectural, on a intérêt à dégager d'une construction plus complexe un sanctuaire à déambulatoire, peut-on, pour étudier les mammisis, supprimer d'un trait de plume les salles à colonnes végétales, les propylées et les cours qui précèdent le sanctuaire. Elles jouent un rôle assez important pour qu'à Philae, où la place était mesurée, une bonne partie de la porte latérale Ouest du premier pylône soit consacrée à des représentations introduisant nettement au mammisi. Ces éléments, nous le verrons, ont au contraire une grande importance dans nos petits temples et peut-être même nous mettront-ils sur la voie qui nous permettra de mieux comprendre l'économie de ces édifices.

* * *

La distinction elle-même entre les constructions religieuses et les constructions civiles devrait être plus nuancée. Si l'on excepte propylées et déambulatoire, est-ce une impression de légèreté que laisse l'édifice central ? C'est exactement, partout où le monument est suffisamment conservé, un grand temple lui-même avec ses murs épais, au fruit prononcé, terminé par une corniche avec son tore, sa gorge et son listel. Tout y est traité, en plus petit, à l'imitation du grand temple. Et une salle hypostyle avec colonnes végétales, comme à Edfou, à Philae ou à Esna, n'est pas plus « lourde » ou « fermée » qu'un déambulatoire de mammisi. Si, du reste, on voulait prouver que les Égyptiens ont construit le harem à part, à l'extérieur de leur maison proprement dite, au moins dans des temps très anciens, il faudrait en trouver quelques traces, soit dans leur architecture domestique, soit dans leur littérature. Or rien, à notre connaissance, dans les habitations

civiles égyptiennes, ni au Moyen ni au Nouvel Empire, ne laisse supposer que le harem était distinct de la maison proprement dite. Il en formait au contraire la partie reculée, et, dans les maisons citadines, il était généralement au premier étage d'où il fallait descendre, comme fait la servante de Redjedet, pour aller chercher des provisions au rez-de-chaussée [1]. Le papyrus Westcar qui nous décrit minutieusement la naissance des trois premiers rois de la Ve dynastie, sans le dire d'une manière expresse, montre bien que l'accouchement et la purification de l'accouchée avaient lieu dans la maison d'habitation elle-même. Aucun détail n'y trahit une retraite quelconque de la femme enceinte hors de la maison principale. Nous ne saurions donc accepter l'interprétation que donne de ce passage Chassinat [2]. Le dialogue entre maîtresse et servante laisse supposer, pense-t-il, que Redjedet « était restée pendant un certain temps éloignée de sa demeure ou du moins étrangère à ce qui s'y passait ». C'est la deuxième interprétation qui est imposée par le texte. Quant à l'idée que la femme, sur le point de devenir mère, était, à l'origine, enfermée dans une case isolée jusqu'à ses relevailles, c'est une suggestion de Maspero [3] destinée à expliquer l'origine des mammisis.

(1) Lefebvre, *Romans et Contes égyptiens,* Paris, 1949, p. 89. Voir aussi Maspero, *Contes populaires,* 4e éd., p. 42, n. 2 et Ch. Desroches-Noblecourt, *Le style égyptien,* Paris, 1946, p. 92. Mme Desroches-Noblecourt qui a particulièrement étudié l'architecture civile domestique égyptienne, a bien voulu nous confirmer qu'elle ne connaissait, à aucune époque, un harem construit en dehors de la maison.

(2) *BIFAO,* X, 1912, p. 185.

(3) *Journal des Savants,* 1899, p. 404 = *Études de Mythologie,* VII, p. 62. Il convient toutefois de noter que Maspero, devant les faits qu'il connaissait admirablement, avait beaucoup nuancé son premier exposé, une quinzaine d'années après, dans *L'Égypte,* coll. « Ars Una », p. 239; il note que la prison temporaire des reines ou divinités mères « se cachait dans l'intérieur même de l'habitation ordinaire : l'isolement complet et la relégation devinrent obligatoires sous les Éthiopiens et sous les Saïtes et les premiers exemples assurés qu'on en ait sont contemporains des Ptolémées ».

Elle n'est appuyée sur aucun document égyptien ni même sur aucune coutume connue à l'époque ancienne ou récente chez les peuples voisins. Uniquement conçue pour expliquer l'existence des mammisis, elle a été acceptée par Chassinat et Borchardt et le résultat le plus clair en a été d'obscurcir la question en faisant remonter les temples de la naissance à très haute époque, et, de supposition en supposition, à égarer complètement la recherche.

* * *

Mais la distinction entre bâtiment domestique et bâtiment religieux est poussée si loin chez Borchardt qu'elle l'amène à construire de toutes pièces des remarques qui ne sont à aucun degré fondées en réalité. L'une d'entre elles consiste à admettre que le temple égyptien usuel (*gewöhnlich*) présentait un socle exprimant l'inaccessibilité divine. Ceci n'a rien d'impossible en soi; mais il faudrait du moins en donner quelques exemples et tenter de fonder l'explication sur quelque texte. Les temples remarquables d'Aménophis III à Louxor, à Karnak Nord (enceinte de Montou) et à Soleb, au Soudan, étaient construits sur socle. Mais combien d'autres n'en présentent même pas la trace. Et encore aurait-il fallu étudier tous les textes architecturaux d'Aménophis III pour savoir si l'on pouvait donner de ce fait quelque interprétation. Ce qui est certain, c'est que loin de pouvoir opposer mammisi et temple à ce sujet, il faudrait au contraire les comparer. Admettons qu'à Philae, le mammisi soit plus bas que le temple et n'ait pas de socle [1], nous pouvons affirmer qu'à Dendara, ni sous Nectanébo, ni à l'époque romaine,

(1) Encore que le terrain ait ici guidé les architectes; le mammisi demeure au niveau du premier pylône et de la cour, comme le portique qui lui fait pendant à l'Est, mais ce niveau est surélevé de plusieurs marches par rapport au grand dromos entouré de portiques qui vient de l'embarcadère Sud, près du kiosque de Nectanébo. Si le temple d'Isis est plus surélevé encore, c'est qu'il repose sur d'énormes rochers de granit qu'on a entaillés sur la base de la façade. Rien

il n'en était ainsi. Sans doute nous ne pouvons savoir à quel niveau était le temple de Dendara, sous le premier roi de la XXXe dynastie. Mais les fouilles complémentaires [1] que nous avons exécutées autour du mammisi de cette époque, en 1948 et 1949, nous permettent bien de comprendre sa position. Lorsque les propylées actuels furent édifiés, au temps des Grecs, le niveau de l'allée d'accès était à plus d'un mètre au-dessous du sol du sanctuaire [2]. Il avait donc au moins ce niveau au temps de Nectanébo, ce qui nécessitait une rampe d'accès pour entrer dans le monument. Nous pouvons donc affirmer que, même s'il ne présentait pas l'apparence extérieure d'un socle, il était très surélevé par rapport au terrain environnant.

Pour le mammisi romain, si on ne peut parler de socle comme à Louxor par exemple, une sorte de radier en maçonnerie, surélevé par rapport à l'allée d'accès, supporte toute la construction à laquelle on accède par une rampe en pente douce bien marquée sur le plan [3]. Ainsi le mammisi est sans aucun doute légèrement plus haut que le niveau du temple lui-même à la porte d'entrée.

A Kom Ombo, à partir de la cour du temple, on accédait au mammisi par un escalier de six marches [4] qui

donc ne permet d'affirmer, même ici, que le mammisi était moins surélevé que le temple. Et c'est, de beaucoup, le cas qui serait le plus favorable à l'opposition bizarre formulée par Borchardt.

(1) Nous avons exposé et discuté leurs résultats dans *La structure du mammisi de Nectanébo à Dendara*, in *BIFAO*, t. L, 1951, p. 133-155 et 12 planches.

(2) Voir *ibid.*, pl. I, vue reconstituée de la façade Sud. Voir aussi p. 152 et fig. 5.

(3) BORCHARDT, *Aeg. Tempel*, pl. II.

(4) DE MORGAN, etc., *Kom Ombo*, I, p. 30. Une photographie montre bien l'escalier du mammisi, qu'on aperçoit entre deux colonnes dans A. BADAWY, *Kom Ombo, Sanctuaires*, Le Caire [s. d.], fig. 7, p. 22. Mais la magnifique planche 54 de JÉQUIER, *L'Architecture...*, III, *Les Temples ptolémaïques...*, permet de juger au premier coup d'œil.

met bien en relief l'élévation du monument par rapport au grand temple. Ici encore il n'est pas question d'un socle avec tore et gorge, comme à Louxor, mais d'une base surélevée sur laquelle repose le monument. Le socle proprement dit, le podium de l'architecture classique, n'existe du reste dans aucun des temples qui comportent un mammisi encore visible, car nous pourrions faire pour Edfou [1] une remarque tout à fait semblable à celle que nous avons faite pour le mammisi romain de Dendara.

Nous n'arrivons pas un instant à comprendre comment, devant une si claire accumulation de faits, Borchardt a pu écrire ces lignes sur les socles et la signification de leur suppression dans les mammisis. L'idée une fois admise, la rigueur exigeait que tout s'y pliât. La vue de l'esprit ici voile étrangement la clarté des réalités.

On pourrait en dire tout autant des remarques faites à propos du déambulatoire. Borchardt prétend qu'il est trop étroit pour permettre la circulation. Cependant sa largeur dépasse un mètre. S'il n'est pas possible d'y établir une grande quantité de personnes pour y évoluer ensemble, il ne faut pas oublier que les escaliers du grand temple, par où passait la procession du nouvel an, étaient certainement moins larges et que, même à Karnak, lorsque la barque d'Amon allait de son sanctuaire à la partie postérieure du temple, elle passait, dans la salle de Thoutmosis III, à travers des colonnes qui n'étaient pas plus espacées, au point qu'il a fallu les retailler, lorsqu'on augmenta, sous Ramsès II, le nombre des porteurs. Il n'est donc pas de bonne méthode de repousser pour le déambulatoire toute explication religieuse et d'y chercher uniquement une raison technique : protection d'un mur léger contre le soleil et les intempéries. On a utilisé,

(1) Voir *Mam. Edfou*, pl. LVII, LIX et LX, 1, où l'on voit, outre l'escalier principal dans l'axe, deux petits escaliers, à droite et à gauche. Voir aussi les remarques de Chassinat, p. III et IV.

probablement pour des raisons religieuses, un dispositif destiné, à l'origine, à protéger un édifice léger : ce qui est tout autre chose.

* * *

Enfin — et c'est là sans aucun doute le point par où la théorie de Borchardt pêche le plus — il n'explique en aucune manière pourquoi il y a des mammisis sans déambulatoire. La pirouette par laquelle il déclare qu'il ne peut dire si c'est parce qu'à l'origine il y avait deux types de maison d'accouchement, une du Nord, l'autre du Sud, ne repose même pas sur un soupçon de preuve. Il fallait tout simplement disjoindre l'équation : mammisi = temple à déambulatoire à colonnes végétales. Il y a des mammisis sans déambulatoire et il y a des temples à déambulatoire comportant des colonnes, végétales ou non, qui n'ont rien à voir avec des mammisis : tel semble être le cas du Triphieion et de Bouhen, près de Ouadi Halpha. S'emprisonner à l'avance dans des définitions absolues, en histoire de l'architecture, aussi bien qu'en histoire tout court, peut bien mener à des théories brillantes et bien charpentées, mais la moindre chiquenaude que leur inflige la réalité les fait s'écrouler presque entièrement.

CHAPITRE VI

L'ÉVOLUTION ARCHITECTURALE DES MAMMISIS

Il faut donc, selon la méthode normale, étudier chronologiquement les mammisis qui nous restent encore ou du moins sur lesquels nous possédons des renseignements archéologiques suffisants. L'évolution de leur plan, l'idée que chacun traduit apparaîtront alors peu à peu et nous permettront de comprendre à la fois les édifices, leur raison d'être et leur disposition.

Si nous possédions la totalité de chacun des mammisis que nous avons retenus, leur classification chronologique en serait de beaucoup facilitée. En effet aucun des monuments égyptiens qui nous est parvenu n'a été construit et décoré en une seule fois. Chacun d'eux porte les traces de remaniements architecturaux et de campagnes de décoration différentes. Or ce n'est pas toujours le roi bâtisseur qui a orné les parties qu'il a édifiées. Souvent c'est même assez longtemps après la construction que les bas-reliefs et inscriptions ont été exécutés. Ils portent alors le nom d'un roi postérieur à celui qui a bâti. Lors donc que le monument est complet, l'analyse architecturale, recoupée par la chronologie de la décoration, permet de faire des suppositions assez précises sur son âge et sa forme primitive. Nous verrons, par exemple, que c'est le cas pour le mammisi de Philae. Au contraire, lorsqu'il nous reste seulement une partie de l'ancien édifice — et parfois la moins importante ! — il est beaucoup plus difficile de

savoir si construction et décoration doivent être considérées ou non comme contemporaines : c'est le cas pour les débris de la partie antérieure — seuls témoins actuels subsistants — du mammisi de Kom Ombo.

Néanmoins, c'est sous Nectanébo (Nekht-nebef) qu'a été orné le sanctuaire du plus ancien mammisi à Dendara. C'est par lui que nous commencerons notre examen, puisque c'est nettement le plus ancien qui nous soit parvenu. Le cartouche royal qui, chronologiquement, vient aussitôt après, est celui des décrets — qui devraient être trilingues ! — de Ptolémée V Épiphane sur la face extérieure Est du pronaos, au mammisi de Philae [1]. Ils nous montrent clairement que le mammisi, dans cette partie de sa construction, est plus ancien que ce roi puisqu'on a utilisé sous son règne une surface encore non décorée pour y graver des décrets sacerdotaux. C'est donc le mammisi de Philae que nous étudierons en second lieu. C'est le hasard de la conservation qui nous obligera à étudier ensuite simultanément les mammisis de Kom Ombo et d'Edfou portant, tous deux, les cartouches de Ptolémée X-Évergète II Physcon. Mais nous devons tenir compte que ces cartouches figurent à Edfou, dans le sanctuaire même, c'est-à-dire, dans la partie, la plus anciennement décorée, tandis qu'à Kom Ombo, c'est seulement dans l'avant-sanctuaire que nous les lisons, ce qui nous conduit à admettre l'antériorité de ce temple. Enfin la date des deux derniers est facile à préciser. Celui d'Ermant qui ne paraît pas présenter la trace de remaniements très nombreux, date de Cléopâtre VI et de Césarion. Enfin, le mammisi romain de Dendara qui semble bien avoir été construit d'un seul jet, date sans doute de Néron et a été orné sous Trajan, Hadrien et Antonin le Pieux. Nous avons donc la chance de pouvoir jalonner l'histoire architecturale du mammisi depuis 378 av. J.-C. jusqu'à 160 ap. J.-C. environ, c'est-à-dire sur plus de cinq cents ans. Ces dates,

[1] Voir Daumas, *Moyens d'expression*, p. 257-260.

assez variées, sur une période assez longue, vont nous permettre de donner à nos hypothèses un degré de certitude plus grand et une plus grande sécurité [1].

* * *

Grâce aux fouilles complémentaires qu'il nous a été permis de faire, en 1949 et en 1950, au mammisi de Nectanébo [2], nous avons pu achever l'analyse sommaire du monument, faite par Borchardt [3] d'après les déblaiements de Baraize. Ce que nous savons de manière sûre, c'est que, dans son premier état, ce temple comprenait essentiellement une chapelle rectangulaire en grès (noire sur le plan) enserrée dans un grand bâtiment, lui aussi rectangulaire, en briques crues, à la paroi Ouest duquel elle s'adossait. Deux longues salles occupaient le vide laissé entre les murs de grès du sanctuaire et les murs de briques extérieurs : elles étaient séparées, par le prolongement au Nord et au Sud de la façade en grès du sanctuaire, d'une grande cour à ciel ouvert qui s'ouvrait à l'Est par une porte de grès monumentale : cette cour avait en outre une porte secondaire, ouverte au Sud, en direction du puits sacré. Le sanctuaire communiquait aussi par une petite porte percée dans son mur Nord (*A* sur le plan) avec la chapelle Nord. Ce monument présentait-il, à cette époque ancienne, d'autres éléments ? Nous ne saurions le dire avec certitude; mais nous devons tenir compte du fait

[1] En principe, les plans que nous utilisons sont ceux du Dr H. Ricke dans l'ouvrage de Borchardt, *Aeg. Tempel*, pl. 1 à 4. Pour Edfou, toutefois, nous renverrons au plan plus complet donné avec le second fascicule du *Mammisi d'Edfou* par E. Chassinat et, pour Dendara, à notre plan du mammisi de Nectanébo (*BIFAO*, t. L, 1951, pl. I) et notre plan du mammisi romain, dans le volume *Les Mammisis de Dendara*, pl. XXXIV.

[2] Voir, pour le détail, *La structure du mammisi de Nectanébo*, in *BIFAO*, t. L, 1951, p. 133-155 et pl. I-XII.

[3] Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 7.

qu'il était nécessaire, pour y accéder, de monter d'un mètre cinquante environ, puisque le niveau du sol, plus tard, à l'époque ptolémaïque, était fortement en contrebas, comme le montre notre vue reconstituée de la façade Sud. D'autre part, entre les massifs ptolémaïques en grès de la rampe d'accès, nous avons trouvé encore un lit de briques crues, jadis recouvert de dalles de grès, il paraît bien surprenant, du point de vue architectural, qu'on ait placé comme support d'un matériau solide comme le grès, un élément aussi fragile que la brique crue. Il paraît aussi logique d'admettre que la rampe de briques en question n'est que le témoignage conservé pieusement d'un état plus ancien du monument [1]. Le mammisi, à l'époque de Nectanébo, aurait ainsi présenté des propylées, qui semblent constituer, comme nous aurons l'occasion de le confirmer, une partie essentielle de ce genre d'édifice, dès les premiers exemples que nous pouvons saisir. Malheureusement, dans l'état actuel de la documentation, il nous est impossible de dire comment étaient organisés ces éléments architecturaux d'accès.

Il est donc difficile d'imaginer plan plus simple pour un temple : une allée permet d'arriver à une sorte de cour fermée par de hauts murs de briques crues, sauf à l'Ouest où un mur de pierre la sépare du sanctuaire, flanqué de chaque côté par deux petites chambres éclairées chacune par une lucarne au plafond. La cella, qui ne semble pas avoir présenté de fenêtres, est seule décorée. On y trouve, reprises scrupuleusement, presque toutes les scènes que nous connaissions déjà par le portique de la naissance à Deir el-Bahari et la chambre de la naissance d'Aménophis III à Louxor. Il convient de s'arrêter à cette disposition très simple où tout est commandé par la présence d'une salle assez précieuse pour qu'on l'exécute en grès, tandis que la partie protectrice de l'édifice est en briques crues. C'est à peine un temple puisqu'on pénètre

[1] *BIFAO*, t. L, 1951, p. 153.

presque immédiatement dans la cella. D'ailleurs, il présente un aspect tellement rudimentaire, qu'on ne peut imaginer voir dans cette économie le résultat de l'évolution d'un type remontant à une époque très ancienne. Il a au contraire l'aspect d'une chapelle qu'on aurait, pour quelque raison qui reste à déterminer, retranchée du grand temple; une fois isolée, à l'écart, on l'a protégée par un mur d'enceinte. Tout nous donne donc, à cet état embryonnaire de l'édifice, l'impression de quelque chose de primitif, de non encore évolué [1].

Il est vrai que des transformations ne devaient pas tarder à se produire. Sous Ptolémée II Philadelphe, déjà, on double, à l'intérieur, l'ancien mur de briques de Nectanébo avec des murs de grès. Il s'agit maintenant de recouvrir la cour qui s'étend devant le sanctuaire et de constituer, comme dans un grand temple, une salle des offrandes où a lieu normalement le culte divin journalier. La date avancée de ces transformations est donnée par un grand linteau de calcaire, plaqué d'or à sa face antérieure, qui surmontait le mur d'applique à la hauteur de la porte d'entrée [2]. Le reste du mur n'avait pas encore été sculpté. Au fond de la chapelle Sud (droite) on édifia un escalier dont la date n'est pas facile à préciser mais qui a été fait en même temps que le mur d'applique de la chapelle (H sur le plan). Très probablement on commença aussi l'édification des propylées qui ne furent ornées que plus tard. Les inscriptions de la porte en attribuent la construction à Ptolémée VII-Evergète II, surnommé Lathyre. Mais

[1] On ne peut guère penser, remarquons-le en passant, pour expliquer ce caractère primitif, à une pénurie d'argent ou à un travail bâclé. On pouvait exécuter, avec de faibles ressources, un temple de moins grandes dimensions mais comportant les éléments dont l'aurait déjà enrichi une évolution antérieure — déambulatoire par exemple. Il est impossible, d'autre part, de qualifier de hâtif un travail couronné par des sculptures aussi soignées que celles de la cella.

[2] *BIFAO*, t. L, 1951, p. 138-139 et pl. XII, et *Mam. Dendara*, p. 28-29 et pl. XI.

ensuite Ptolémée X, Sôter II, Philométor II et Ptolémée XIII Néos Dionysos travaillèrent à orner la salle des offrandes. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que les sculptures sont postérieures aux remaniements architecturaux qu'il nous est plus difficile de dater avec précision.

Devant le temple rudimentaire de Nectanébo, on plaça des propylées, *ḥꜣyt* [(1)], « un vestibule » parce que le développement du culte exigeait des prêtres qu'ils stationnassent devant le mammisi et y fissent des préparatifs. De part et d'autre de la porte axiale de la salle des offrandes, vers l'Est, on avait placé deux piliers carrés, adossés, par une de leurs faces, au mur de briques de Nectanébo. A leur sommet, ils étaient ornés de grandes effigies de Bès sur leurs trois faces libres [(2)]. A leur base venait prendre appui un mur d'entrecolonnement. Quatre colonnes palmiformes aux chapiteaux bleu et rouge, où l'on voit les régimes de dattes, formaient de chaque côté une galerie protectrice que des murs-bahuts séparaient bien de l'extérieur. Vers le Sud s'ouvraient deux petites portes en direction du puits sacré. Le pavage, précieux sans doute, a presque entièrement disparu aujourd'hui, mais deux bandes longitudinales de dalles de granit subsistent encore [(3)]. Nous retrouverons des dispositions analogues à Edfou. Elles paraissent là nettement ornementales. Il n'est toutefois pas interdit de supposer que les pierres choisies avaient aussi valeur prophylactique, ce que l'on peut induire ailleurs de bien des indices.

La couverture devait être en bois. Sans aucun doute, elle était incurvée légèrement pour se conformer à l'antique modèle des *ḥꜣyt* que nous donne l'hiéroglyphe. Il faut l'imaginer à la manière de celle qui protégeait le kiosque du siège de la Première fête sur le toit du grand temple; Borchardt dans son livre a essayé de le reconstituer, sans

(1) *BIFAO, ibid.*, p. 149 et *Mam. Dendara*, p. 66.

(2) *BIFAO, ibid.*, p. 143, pl. VII, 2 et 3; *Mam. Dendara*, pl. XXXIII.

(3) Voir plan *BIFAO, ibid.*, et pl. VI, 4.

que l'on puisse être absolument sûr de son explication [(1)].

La porte des propylées s'ouvrait sur une cour par un seuil de granit. Primitivement cette cour n'était guère qu'une rampe d'accès. En effet, par une pente douce large de 3 mètres, prise entre deux massifs de grès de 2 mètres, surmontés vers l'extérieur d'une murette basse, on s'élevait d'un seuil, en contrebas de 1 mètre, jusqu'au niveau des propylées, elles-mêmes plus basses de 0 m. 80 environ que le sol de la salle des offrandes. Le seuil antique encore en place, avec la trace du gond de la porte, était pris entre les deux massifs bâtis de la cour. A la face Est du massif Nord, on voit encore nettement l'emplacement d'un socle marqué à la pointe dans la paroi. Il représente la base d'un des sphinx qui gardaient l'entrée.

Mais cette organisation de la cour devint bientôt insuffisante. On avait besoin de place pour les cérémonies du culte : on devait entreposer certainement des accessoires dans cette cour et un certain nombre de personnes devait y séjourner, si bien qu'un agrandissement devint indispensable. La cour du mammisi d'Edfou a été aussi remaniée, comme le suppose Chassinat [(2)], dans un but liturgique. Ici, on commença par combler la rampe d'accès et ramener le seuil au niveau de celui des propylées, ce qui donnait une cour de 7 mètres de large environ sur 10 mètres de long. Mais cela ne parut pas suffisant : on prolongea la partie gauche (vers le Nord) par un pavage qui n'est pas imbriqué dans l'ancien mais qui lui est seulement juxtaposé. Les blocs de fondation au niveau de la façade ancienne ne sont pas ravalés, ce qui montre bien que toute cette partie était comblée. Le mur d'enceinte romain ayant coupé cet agrandissement vers le Nord, il nous est présentement impossible de savoir quelle était sa dimension exacte. Une fois le pavage mis en place, on enduisit

(1) Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 14-17 et pl. 7-8.

(2) *Mam. d'Edfou*, p. vi.

le tout d'un plâtre léger [1]. Le mammisi présentait donc la curieuse particularité d'avoir une cour désaxée par un prolongement unilatéral du pavage et de la murette vers le Nord. Ce qui ne laisse pas d'être étrange dans un monument demeuré si équilibré malgré tant de remaniements.

Si nous voulons maintenant avoir une idée du développement du plus ancien mammisi à nous connu jusqu'à présent, nous constatons qu'il est essentiellement composé d'un sanctuaire illustré des scènes de la théogamie, précédé d'une cour et d'une voie d'accès. Il se présente, somme toute, à l'origine du moins, comme une sorte de reposoir de procession très simple. De déambulatoire, avec ou sans colonnes végétales, il n'est pas question ici. Mais les transformations qu'il subit montrent qu'il se développe dans le sens d'un temple indépendant puisqu'on lui adjoint bientôt une salle des offrandes. Ceci implique qu'on y célébra rapidement un service religieux plus suivi, tout comme on le faisait dans le grand temple. Du reposoir de procession, à l'époque de Nectanébo, nous sommes déjà passé, au début de l'époque ptolémaïque, au temple où a lieu le culte divin journalier. La pompe des cérémonies doit croître de plus en plus, multipliant officiants et comparses et probablement aussi le matériel, puisque la cour doit être agrandie peut-être deux fois avant l'époque romaine. L'édification de propylées de grès soulignait du reste encore davantage la ressemblance avec un grand temple puisque nous retrouvons à Edfou, entre la porte Sud du témenos et le pylône, la même *rwt-di-mꜣʿt* que dans notre petit sanctuaire.

Telle est l'impression générale que nous donne l'histoire monumentale du mammisi de Nectanébo. Est-elle corroborée par celle des autres mammisis que nous pouvons étudier?

[1] La ligne de suture des deux parties du pavage se voit très nettement, *BIFAO, ibid.*, pl. X, 1.

* * *

Le mammisi de Philae est certainement, dans l'état actuel de la documentation, le plus ancien après celui de Nectanébo. Bien qu'aucun des noms royaux gravés dans les scènes qui ornent ses parois et qui se rapportent étroitement à la liturgie mammisiaque, ne soit antérieur à Ptolémée VI Philometor, deux décrets qui auraient dû être trilingues, gravés sur la façade Est du pronaos, tout en haut du mur, datent de Ptolémée V Epiphane [1]. Nous devons en conclure que cette partie de l'édifice au moins est antérieure au règne de ce roi. Nous sommes donc maintenant au début de l'époque ptolémaïque, mais sans pouvoir dire à quel souverain remontent les constructions que nous allons étudier. Il est bon toutefois de ne pas oublier que le premier pylône, dont la porte Ouest permet d'accéder au mammisi et a été conçue pour lui, date de Nectanébo (Nekht-nebef) qui en a orné la porte principale.

Pas plus que celui de Dendara, ce mammisi n'a été construit en une seule fois. L'analyse du monument permet de discerner d'abord un ensemble constitué par deux chambres en enfilade dont la plus grande est la seconde. Primitivement, cette deuxième pièce était fermée au fond par un mur intérieurement vertical et présentant, au contraire, du côté de la troisième salle actuelle, un fruit prononcé, comme on peut s'en rendre compte, en examinant, à l'extérieur du sanctuaire, la ligne de suture des deux constructions. Ces deux salles sont marquées en hachures sombres sur le plan du Dr Ricke [2]. Dans cet état ancien, le mammisi comprenait-il d'autres éléments architecturaux? Ici encore, il est difficile de répondre d'une manière précise, car les remaniements ont fait disparaître les parties qu'ils ont remplacées. Pourtant, du côté de

[1] Voir plus haut, p. 80, n. 1.
[2] Borchardt, *Aeg. Tempel*, pl. 1.

l'Est, un mur appareillé avec le noyau architectural primitif et qui vient buter contre la première colonne du déambulatoire, montre que l'édifice présentait un plan plus développé que celui que nous venons de décrire. Bien qu'il soit difficile de préciser ce plan, il s'agissait là, peut-on penser, plutôt de l'amorce d'un pronaos que de celle d'un déambulatoire [1]. Dans son état ancien, le mammisi semble donc avoir compris seulement un pronaos dont nous ne saurions préciser la forme et deux pièces obscures, éclairées par leur porte d'entrée. Les fenêtres que l'on voit aujourd'hui, à l'Est et à l'Ouest, dans la seconde chambre, formant le sanctuaire primitif, ont été percées très postérieurement, peut-être seulement à l'époque copte, comme les portes de la façade Est [2]. Ce qui le prouve sans discussion possible, c'est qu'elles entament par leurs évidements extérieur et intérieur, les reliefs qui ornaient le sanctuaire; or les reliefs extérieurs sont romains (Auguste et Tibère).

Le sanctuaire primitif contenait, comme tous les autres mammisis à nous connus, la représentation de la théogamie, de la naissance et de l'allaitement divins. C'est seulement en apparence, on le voit — et il est nécessaire d'y insister — que le mammisi de Philae paraît faire exception à la règle qui place l'ensemble des tableaux spécifiquement mammisiaques dans le sanctuaire lui-même. La troisième chambre de Philae est postérieure et ne constitue qu'une annexe du sanctuaire et non le sanctuaire lui-même. Cet ensemble d'ailleurs date d'une époque assez antérieure à Ptolémée V Epiphane, mais nous sommes, pour l'instant, incapables de la préciser.

Le couloir d'accès au mammisi, ménagé comme une porte secondaire dans le massif Ouest du premier pylône, la façade du pronaos, la façade du sanctuaire, la porte d'entrée de la cella sont aux cartouches de Ptolémée VI

(1) Cf. Borchardt, *Aeg. Tempel*, p. 3-4.

(2) Encore marquées sur le plan de Porter et Moss, t. VI, p. 212.

Philométor. Les cartouches assez rares figurant dans les tableaux de la théogamie sont ou vides ou illisibles, mais le style des reliefs invite à les faire remonter à la bonne époque ptolémaïque ou même au temps de Nectanébo et par conséquent à en placer l'exécution avant le temps des rois que nous venons d'énumérer.

A ce monument déjà remanié, on devait faire subir encore deux transformations. L'une consiste à ouvrir au fond du sanctuaire une grande porte et à ajouter une troisième pièce aux deux précédentes. Celle-ci, au contraire de la cella, est éclairée par deux fenêtres latérales anciennes, l'une à l'Est et l'autre à l'Ouest, qui permettent au soleil levant et au soleil couchant d'illuminer la paroi Nord consacrée au culte royal d'Horus. Nous avons pu nous-mêmes constater, durant nos deux séjours dans l'île de Philae, l'importance de cet éclairage sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. L'intérieur de ce nouveau sanctuaire fut orné sous Ptolémée VII-Evergète II dit Physcon. Les murs extérieurs, à cette époque, étaient encore nus.

Mais à ce temple, ainsi allongé, fermant presque maintenant la cour à l'Ouest [1], on adjoignit un déambulatoire, dont le côté oriental fît pendant au portique à colonnes qui régnait de l'autre côté de la cour. Pour cela, on posa, au-dessus du toit du sanctuaire formant corniche, de grandes dalles de couverture qui allaient reposer sur les architraves d'une colonnade. Le toit du sanctuaire se trouvait ainsi délimité et protégé, en partie, des vues par l'élévation du pronaos au Sud et la saillie du toit du déambulatoire des autres côtés. On y accédait par un escalier pour lequel on utilisait l'ancien mur qui fermait au Sud le côté Est du déambulatoire : l'entaille des marches, garnie de ciment, pour consolider le temple contre le choc des eaux, et le débouché de l'escalier sur le toit

(1) Il laisse seulement la place d'une porte donnant vers le puits-nilomètre et, plus au Nord, vers le fameux portique d'Hadrien.

sont encore bien visibles. Le monument ainsi terminé, on ne décora pas la première chambre, ni la façade extérieure Ouest du pronaos. Mais Ptolémée XIII Néos Dionysos fit sculpter la façade extérieure Est du pronaos, où ses reliefs superposés aux décrets de Ptolémée V Epiphane, les détériorent parfois irrémédiablement. Sous Auguste on orna les façades extérieures du sanctuaire, à l'Est et au Nord. Tibère enfin orna, avec l'intérieur du pronaos, l'extérieur de la façade Ouest du sanctuaire. Le reste ne fut jamais terminé.

Essayons de voir quel enseignement peut nous donner cette rapide analyse. Tout d'abord, nous devons y souligner l'importance architecturale de l'accès au mammisi. Dès le temps de Nectanébo, ici, certainement, le mammisi a été prévu, sinon exécuté, à l'emplacement qu'il occupera plus tard. Aussi dans l'aile Ouest du pylône ménage-t-on un couloir d'accès, orné de tableaux préparant l'entrée dans le mammisi. Lorsqu'on exécute le mammisi lui-même, on le conçoit très rudimentaire, comme à Dendara : un sanctuaire obscur, orné des tableaux spécifiques, seulement précédé d'une chambre; mais, dès cet état embryonnaire, il comprend un pronaos. Cette partie du temple sera, selon les circonstances, plus ou moins développée par l'adjonction de cours plus ou moins grandes mais elle s'avère déjà indispensable à l'édifice. Au contraire, le déambulatoire est le dernier venu des éléments architecturaux de Philae. Peut-être n'a-t-il pas été construit avant le règne de Ptolémée VI Philométor. Il ne paraît donc pas faire partie essentiellement du mammisi : il jouera un rôle important au cours du développement de ces petits temples, mais il s'adaptera plutôt à eux qu'il ne constitue leur modèle ou leur prototype. Ce qui se dégage le plus clairement, pour l'instant, de l'analyse de nos plus anciens mammisis, c'est avant tout un sanctuaire orné des scènes de la théogamie et précédé d'une voie d'accès. Les enseignements de Philae viennent corroborer ceux de Dendara.

* * *

Ce que viennent de nous apprendre Dendara et Philae, Kom Ombo va nous le confirmer. Certes, la majeure partie du mammisi a été emportée par le Nil qui ronge sans cesse la colline sur laquelle s'élève le temple. Les savants de la Commission d'Égypte, en effet, et même Lepsius ont vu le temple de la naissance plus complet que nous ne le voyons aujourd'hui. Il était composé d'une cour surélevée, au Nord-Est de laquelle s'amorçait une descente vers le nilomètre. Cette cour était suivie non point de propylées, mais d'un pronaos comme à Philae. Seule la façade du pronaos présentait des colonnes hathoriques et des murs d'entrecolonnement; de chaque côté, s'élevaient de hauts murs pleins, comme si l'on avait affaire à une salle hypostyle. Mais déjà, dans ce type plus tardif, le plan se complique. Deux chambres ici précédaient le sanctuaire, aujourd'hui complètement disparu; elles étaient flanquées de longs couloirs qui s'avèrent importants pour le culte. Borchardt les compare aux chapelles longitudinales qui flanquent la cella de Dendara et cela paraît corroboré par l'existence de la porte dans le mur Nord de la cella au mammisi de Nectanébo. Mais une remarque s'impose aussitôt : ces couloirs étirés, ayant la largeur du déambulatoire des autres mammisis, étaient pris dans l'épaisseur de la maçonnerie et n'étaient munis d'aucune galerie à colonnes végétales. On peut y voir la preuve que l'élément était important pour le culte mais que sa forme architecturale importait peu. Ce n'est point le mammisi, retraite des femmes dans le palais d'un grand seigneur, qui a créé la forme architecturale à déambulatoire avec colonnes végétales, mais les nécessités du culte ont fini par faire adopter tardivement cet élément monumental si convenable au but religieux que l'on cherchait à atteindre et, du point de vue esthétique, si satisfaisant.

C'est donc, malgré la mutilation de son plan, un chaînon

très important que nous permet de marquer Kom Ombo dans l'évolution du mammisi. Toute la partie gauche antérieure, la seule qui subsiste, est gravée au nom de Ptolémée VII-Evergète II dit Physcon. Bien que le sanctuaire ait pu présenter le cartouche de rois plus anciens, l'ensemble de la construction, cela ne paraît pas douteux, est plus récent que le mammisi ancien de Dendara ou que celui de Philae. Il nous montre donc, sensiblement au milieu de l'époque ptolémaïque, un mammisi plus développé que les précédents à la même époque. Outre la cour et le pronaos, il comprend dès le premier jet de la construction une salle des offrandes et une seconde salle précédant le sanctuaire. On y cherche également des dégagements tout le long du sanctuaire mais on n'y a pas encore adopté la forme à déambulatoire qui va devenir maintenant quasi une règle.

* * *

Le temple d'Edfou qui paraît être très en avance au point de vue architectural sur les autres temples de l'époque ptolémaïque, est le premier qui possède un mammisi, dont le déambulatoire ait été conçu en même temps que l'ensemble du monument [1]. Les seuls cartouches qu'on y lit sont ceux de Ptolémée VII-Evergète II dit Physcon; il paraît donc contemporain de celui de Kom Ombo.

Il comprend essentiellement une cella ornée des tableaux mammisiaques, précédée d'une salle des offrandes, munie de chapelles latérales et d'un escalier [2] : « Salle

[1] On trouvera une bonne notice dans JÉQUIER, *Architecture*, III, p. 5, d'autant plus importante à noter que Borchardt ne la cite pas dans sa bibliographie, *Aeg. Tempel*, p. 1.

[2] La pénurie des inscriptions nous empêche, à Philae, de déterminer l'usage exact de la première salle et, à Kom Ombo, de savoir laquelle des deux premières pièces jouait le rôle de salle des offrandes.

des offrandes de Celui-qui-brille-en-or, place d'adorer le Bigarré de plumage, pourvu d'offrandes solennelles de millions sur millions et de dizaines de mille de bonnes choses en offrande durable [1], que donnent le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée VII, Evergète II) ». — « Salle des offrandes de Harsomtous (pourvu) des [2] revenus du fils de Rê (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah) ». [3] Ce sanctuaire est cette fois enfermé, dès sa construction, dans une galerie à colonnes que nous n'hésiterons pas à appeler périptère, puisque nous n'avons plus à respecter scrupuleusement les définitions et la nomenclature de Borchardt. Pour les besoins du culte — il faut bien le noter — la partie antérieure de la peristasis (qui mérite à peine ce nom, puisqu'elle ne présente ici que deux colonnes!) est plus large deux fois environ que celle des autres côtés. Deux portes fermaient, au Nord et au Sud, le déambulatoire. Une autre porte était ménagée dans un des entrecolonnements Nord de ce déambulatoire.

A l'avant de cette galerie à colonnes, flanquée aux angles de quatre piliers carrés, s'étendaient des propylées, comme au mammisi de Nectanébo. Dix colonnes reliées par des murs-bahuts supportaient un toit voûté en matériaux légers; la largeur de ce portique est beaucoup plus grande que celle de Dendara. Mais comme les propylées de Dendara semblent postérieurs à ceux-ci, il ne serait pas étonnant qu'ils en soient une imitation. Nous avons pu souvent constater que les monuments ptolémaïques de cette ville, un peu postérieurs à ceux d'Edfou, les imitaient et tentaient même de rivaliser avec eux. Quatre portes, aux quatre extrémités des murs latéraux, permettaient l'accès aux propylées sans passer par la porte axiale.

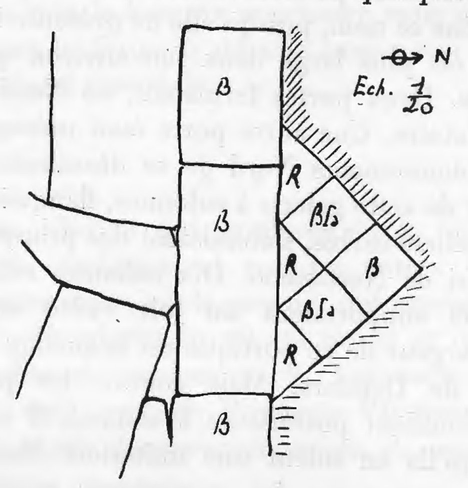
[1] Lire : *m imnyt*. L'acrophonie consonantique ayant réduit à cette époque *imnyt* à l'écriture *mn* par suppression des sonantes faibles et du *-t* final.

[2] Il faut ici donner à la préposition *m* le sens prégnant, comme cela est courant pour bien des prépositions en égyptien.

[3] *Mam. Edfou*, p. 39.

Ce qui accentue encore la ressemblance de cette partie de l'édifice avec son équivalent au mammisi de Nectanébo, ce sont les niches rectangulaires ménagées dans le revers du mur oriental [1]. Un pavage en pierres plus rares que le grès avait sans doute aussi été posé à Edfou comme à Dendara. On n'a laissé en place que deux bandes longitudinales de dalles en grès qui encadraient un pavé plus précieux aujourd'hui totalement disparu.

La cour débordant largement les propylées, à droite et à gauche, permet d'avoir une idée de ce pavage étonnant, enlevé sur la même largeur exactement que celui des propylées. Les vandales qui sont venus arracher les pavés ont, par bonheur, oublié d'en retirer quelques-uns contre



Mammisi d'Edfou.

Pavage de la cour.
B = bleu; R = rouge; Bla = blanc;
//// = partie détruite.

le blocage Sud. La seule partie précieuse était donc l'allée centrale de la cour. Les bas-côtés étaient pavés comme d'habitude de blocs de grès très irrégulièrement taillés et jointifs. Le long de ces bords, régnait une bande longitudinale de beaux blocs de basalte bleu à grains très fins,

[1] *Mam. Edfou*, pl. X, 1 et 2.

de longueur variable (0 m. 36, 0 m. 60, 0 m. 68). Le centre était formé de carreaux de 0 m. 23 de côté disposés en losange dans le sens de l'axe. Ils étaient alternativement d'albâtre blanc ou de basalte bleu. Les petits carreaux en forme de triangle isocèle destinés à raccorder le damier de losanges aux bandes longitudinales des côtés étaient de quartzite rouge. Nous avons donc une idée très précise du coloris chatoyant et de la magnificence de cette allée, rare dans les temples égyptiens qui nous sont parvenus [1].

On avait accès à cette cour surélevée par un escalier central, flanqué plus tard de deux rampes latérales et par deux escaliers plus petits aux extrémités Nord et Sud de la façade construits postérieurement eux aussi. Comme l'a montré Chassinat dans son analyse de ces transformations [2], on a agrandi la cour des deux côtés et non unilatéralement (comme on a fait à Dendara). Ces remaniements impliquant un développement du culte, dateraient d'une époque qui ne serait pas antérieure à celle de Ptolémée XIII Néos-Dionysos, si l'on accepte pour critère le style des bas-reliefs qui accuse, à Edfou, un fléchissement sensible sous ce roi. On voit que nous sommes mieux partagés qu'au mammisi de Nectanébo puisqu'on peut dater, avec une approximation suffisante, l'important remaniement de la cour.

Il convient de noter une particularité curieuse dans l'éclairage du mammisi d'Edfou. La cella, contrairement au dispositif ancien des autres cellas que nous connaissons (celle de Philae et celles de Dendara), était éclairée directement par trois petites fenêtres percées à la partie supérieure

[1] Bien que rien ne nous en soit resté, on peut supposer qu'un pavage analogue a figuré dans la cour du grand temple d'Edfou, dont tout le centre a disparu, car la régularité de la coupure montre bien qu'il y avait différence de matériau entre la partie centrale enlevée par les pillards et les bords en grès que personne n'a songé à toucher.

[2] *Mam. Edfou*, p. III-VII.

de l'axe de ses murs Est, Nord et Sud [1]. Nous reviendrons sur cette anomalie en étudiant l'éclairage de nos temples.

Il faut aussi souligner, à Edfou, l'existence d'une enceinte extérieure, particulière au mammisi, en briques crues. Elle est très visible sur le plan d'E. Chassinat [2]. Il n'y a pas de doute qu'elle n'existait ni à Dendara, ni à Philae. Elle pose donc un problème puisque le mammisi, en principe, est compris dans le témenos du temple principal. Mais pour le résoudre, il faudrait que nous possédions le plan complet et précis des enceintes d'Edfou. Le travail reste à faire.

Si nous voulons tirer quelques conclusions de l'examen rapide du mammisi d'Edfou, nous devons d'abord remarquer sa ressemblance étroite avec le dernier état du mammisi de Nectanébo à Dendara. Tout se passe comme si un architecte habile avait, à Edfou, imposé le mammisi périptère précédé de propylées et d'une cour. Dès qu'on a pu remanier le temple rudimentaire de Nectanébo à Dendara, c'est à ce type qu'on a recouru puisque les deux clergés, sans cesse en rapport, ne serait-ce que par les fêtes qui réunissaient leurs dieux, n'ont cessé de rivaliser dans les embellissements de leurs temples comme dans la magnificence avec laquelle ils célébraient des cérémonies très semblables. Nous constatons aussi que la salle des offrandes fait désormais partie intégrante du mammisi, comme si un culte y avait lieu quotidiennement et non pas seulement aux grandes fêtes, ce que laissait supposer le plan primitif du mammisi de Nectanébo, ainsi que celui, encore ancien, de Philae. Enfin l'aspect « reposoir » du temple s'amplifie; les propylées ainsi que l'allée centrale de la cour sont ornés de pavés précieux pour le passage des processions. Cela paraît bien net quand on examine le dispositif du pavage que nous pouvons à Efdou restituer

[1] *Mam. Edfou,* p. XIX et pl. III, 1; IV; XIII; XV; XX; XXI; LIX.

[2] *Mam. Edfou,* pl. I du fasc. 2, substituée à celle du fasc. 1.

avec quelque sécurité. Nous croyons aussi, pour notre part, que le choix des pierres n'avait pas un but purement décoratif comme on pourrait le croire au premier abord. Ainsi l'emploi de l'albâtre très tendre, et tout à fait peu convenable à celui d'un pavage, comme l'utilisation de bandes longitudinales de granit à Dendara, semble suggérer, puisque leur emploi architectural n'est pas rationnel, une explication d'ordre religieux : peut-être faudrait-il penser à la valeur prophylactique de certaines roches [1]. Nous ne pouvons que poser ici le problème. Quoi qu'il en soit, cette allée ornée conduisant à la cella nous fait penser aux tapis de fleurs que l'on dispose, aujourd'hui encore, devant les reposoirs de nos propres processions. On voit donc l'importance que marque dans l'évolution du mammisi ce nouveau temple. Il nous montre de façon claire qu'un culte célébré seulement lors de quelques grandes fêtes dans un petit temple rudimentaire détaché du temple principal, s'intensifie au point d'exiger, au milieu de l'époque ptolémaïque, une voie d'accès importante et ornée et une salle des offrandes permettant un petit culte journalier. Vers la fin de cette époque, la magnificence des cérémonies et le nombre des figurants ont crû au point d'exiger l'agrandissement des cours précédant le temple. Nous sommes bien loin des hypothèses purement architecturales de Borchardt.

* * *

Le mammisi d'Ermant [2], détruit vers le milieu du siècle dernier, pose pour nous plus de problèmes qu'il n'en résout. Cependant, son plan, bien relevé par les savants de la

[1] Voir déjà les remarques que nous faisions à ce sujet, *BIFAO,* t. L, 1951, p. 144-145 et n. 1 de la p. 145.

[2] Pour la bibliographie, voir PORTER et MOSS, t. V, p. 151 et suiv. O. MYERS avait promis une « reconstruction of the mammisi of Cleopatra at Armant » dans *Temples of Armant, Text,* 1940, p. IX, mais rien n'a encore paru.

Commission d'Égypte, nous permet encore de le situer dans l'évolution du mammisi. Il est postérieur à tous ceux que nous avons vus jusqu'ici puisque les cartouches des textes dédicatoires dans la cella sont au nom de Cléopâtre VI et de Césarion. Il serait d'ailleurs plus récent que les autres même si, en suivant Brugsch [1], on doit en faire remonter l'origine à Ptolémée XI-Alexandre Ier (107-88 av. J.-C.). Il présente pour nous une particularité tout à fait rare. La salle de la naissance, très exiguë, se trouve reléguée derrière une salle assez grande que l'on prendrait au premier abord pour le sanctuaire, si l'accord de la *Description de l'Égypte* [2] et de Champollion [3] ne montrait de manière indubitable que les principales représentations mammisiaques étaient dans la partie la plus reculée du temple. Mais des tableaux, moins importants, il est vrai, comme la garde d'Horus dans les marais de Chemmis figurant à Philae ou au mammisi romain de Dendara dans le sanctuaire, sont sculptés ici dans la première partie de la cella. Il en est de même pour certains tableaux spécifiques du mammisi, comme la présentation de l'enfant à l'Ennéade, la rencontre de la déesse et d'Amon [4]. Il semble donc bien que, dans le cas présent, le sanctuaire ait été divisé en deux parties, ne communiquant que par une petite porte latérale à gauche. On ne saurait en effet faire de la salle qui précède la petite pièce terminale autre chose qu'un sanctuaire, à cause à la fois de sa place et de ses dimensions et aussi des représentations qu'elle contient. Mais, n'ayant plus le monument sous les yeux, il est difficile d'affirmer quelque chose à son sujet. Pourquoi, en particulier, cette dichotomie du sanctuaire? Il y avait peut-être à Ermant une raison que nous donnaient les

(1) H. Brugsch, *Reiseberichte aus Aegypten*, Leipzig, 1855, p. 202.

(2) Éd. Panckouke, 1821, t. I, p. 426 et suiv.

(3) *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, nouv. éd., Paris, 1868, p. 85.

(4) Champollion, *op. cit.*, p. 86.

inscriptions alors que nous en sommes maintenant réduits à des hypothèses.

En tout cas, il doit falloir écarter celle d'un remaniement de la construction, à la fois parce qu'ici le déambulatoire à colonnes semble avoir été conçu en même temps que le reste de l'édifice et parce que les représentations mammisiaques figurent dans les deux parties du sanctuaire. L'existence d'une « niche... surmontée d'une corniche » [1] au fond et dans l'axe du sanctuaire nous donne peut-être un élément de solution. Sans doute, il devait exister contre cette niche [2] un naos contenant la (ou les) statue divine. Pour peu qu'on ait logé la barque devant ce naos, lors des processions, une grande place était prise et rendait les évolutions plus difficiles. Peut-être alors décida-t-on, en construisant un mammisi neuf, de séparer le lieu où se passaient les cérémonies à la fois plus secrètes et plus réduites, comme la théogamie, la naissance, l'allaitement, de la pièce exigeant plus de place où se passaient l'arrivée de l'Ennéade, les présentations de l'enfant, tout ce qui ressortit plus particulièrement au culte royal. Il s'agissait aussi de pallier l'inconvénient que constituait l'absence des chapelles latérales de Dendara ou des couloirs de Kom Ombo. Ce serait la même raison qui aurait fait dédoubler, dans un autre sens, le sanctuaire de Philae. Mais nous ne devons pas nous dissimuler les incertitudes d'une telle interprétation.

Si nous possédions au complet textes et tableaux des deux parties du sanctuaire, peut-être aurions-nous quelque indice plus sûr pour appuyer notre hypothèse; l'état fragmentaire de la documentation ne permet pas de fonder plus fortement les explications que nous hasardons.

Le double sanctuaire est précédé d'une salle étroite flanquée d'un escalier. La similitude existant entre sa

(1) *Description de l'Égypte*, t. I, p. 416.

(2) Nous raisonnons ici uniquement d'après l'exemple du mammisi romain de Dendara à l'analyse duquel nous renvoyons ci-après. Mais nous ne nous dissimulons pas combien nos hypothèses sont fragiles.

situation et celle des salles analogues d'Edfou et du mammisi romain de Dendara permet d'y voir, sans hésitation, une salle des offrandes bien que nous n'ayons sur elle presque aucun renseignement [1]. Le caractère banal de la décoration n'a pas retenu l'attention des premiers visiteurs attirés surtout par les représentations originales de la cella. Pourtant les manuscrits de Hay apportent une confirmation à notre hypothèse : on y voit en effet un tableau emprunté au troisième registre, représentant Ptolémée avec des offrandes devant une divinité.

La partie antérieure présente au contraire une reprise du plan de Kom Ombo, mais agrandie et multipliée. Tandis que l'économie architecturale de Dendara et d'Edfou comportaient primitivement des propylées, à Kom Ombo, comme nous l'avons vu, nous n'avions qu'une petite salle hypostyle précédée d'une assez grande cour. A Ermant, sur le modèle de la peristasis, on a substitué au type courant de la salle hypostyle une sorte de kiosque à colonnes reliées par des murs-bahuts. Mais pour bien lui conserver son caractère de salle hypostyle, on l'a faite déborder sur la largeur de l'édifice primitif, comme dans les grands temples ptolémaïques conservés jusqu'à nous et elle vient prendre en tenaille le sanctuaire périptère qu'elle précède et auquel elle a été accolée sans doute postérieurement, comme aux temples majeurs d'Edfou et de Dendara. Plus tard encore, on a ajouté devant cet ensemble un nouveau kiosque d'un genre analogue au précédent, de même largeur que lui mais plus haut, conformément au principe observé dans l'architecture religieuse, au moins à la dernière époque, où l'on constate, en partant de l'entrée jusqu'au fond du sanctuaire, un abaissement de la couverture et un exhaussement du sol.

Y avait-il devant ce temple déjà considérable, puisqu'il mesurait une cinquantaine de mètres de côté, une cour ? C'est ce que le plan ne nous apprend pas. Mais on sait,

(1) PORTER et MOSS, V, 153, (14) et (15).

par les planches de la *Description de l'Égypte*, que s'il n'était pas aussi enseveli que d'autres temples antiques, il ne se présentait point aux savants de l'expédition de Bonaparte au niveau du sol primitif [1] et il fallut fouiller pour établir le plan [2]. On peut donc supposer que la cour précédant tous les autres mammisis que nous connaissons, existait aussi devant celui-ci. Arrivés à la façade de l'édifice, les membres de la Commission d'Égypte n'auront pas poursuivi davantage leurs recherches et nous ignorons ainsi la disposition exacte de cette cour que nous avons tout lieu de restituer d'après l'économie des monuments semblables.

Quels éléments nouveaux nous apporte l'étude du mammisi d'Ermant ? La division de la cella, remarquons-le d'abord, n'a qu'une importance médiocre. Elle s'explique sans doute par le manque de place à l'intérieur du sanctuaire pour le déroulement des cérémonies, puisque nous n'avons ici ni les couloirs de Kom Ombo, ni les chapelles latérales de Dendara et qu'on y a installé maintenant un naos à demeure. Ce qui importe au contraire, c'est de constater que dans le sanctuaire périptère même une salle des offrandes a pris place, montrant que se généralise dans le mammisi la pratique du culte divin journalier. D'ailleurs le mammisi perd son caractère de reposoir. Aux propylées étirées en longueur du mammisi de Nectanébo et de celui d'Edfou, on a substitué deux kiosques hypostyles dérobant aux yeux des profanes les préparatifs des cérémonies cultuelles. Ce ne sont plus, à proprement parler, de simples accès à un reposoir, mais les salles précédant les éléments essentiels d'un temple qui perd ainsi une partie de son caractère subsidiaire pour devenir un monument considéré comme un tout et, dans une certaine mesure, indépendant.

Cette évolution que nous voyons se dessiner si

(1) *Description de l'Égypte*, planches, 91-93.
(2) *Ibid.*, texte, t. I, p. 414.

nettement en étudiant l'architecture du mammisi, élément par élément, va se terminer dans l'état actuel de la documentation, au mammisi le plus récent de Dendara [1].

* * *

C'est une grande chance pour nous, en effet, que nous ayons conservé les deux mammisis de cette ville. Ils nous permettent de mesurer la différence considérable qu'il y a entre les premiers essais de mammisi indépendant et le terme, ou à peu près, auquel aboutit l'évolution de ces constructions sacrées.

Du dispositif de l'ancien mammisi, son remplaçant romain n'a conservé que les chapelles latérales flanquant le sanctuaire qui devaient être particulièrement commodes pour les besoins liturgiques. Tout le reste est nouveau. Comme à Edfou et à Ermant ainsi que dans les transformations plus récentes de Philae, on a adopté le plan périptère. Pour en faciliter l'usage, des couloirs partant de la salle des offrandes donnent accès directement au déambulatoire, au Nord et au Sud. La cella de vastes dimensions, puisqu'elle mesure près de 10 mètres de long et 5 mètres de large, permettait l'évolution facile du personnel sacerdotal bien qu'un naos inamovible, nous en sommes sûrs cette fois, occupât le fond du sanctuaire. L'emplacement nous en est indiqué par une niche curieusement ornée, sculptée au centre de la paroi du fond (Ouest) [2]. Comme dans la cella du temple principal les barques étaient abritées dans un double naos en bois, de même ici le naos de pierre inamovible était contenu dans deux naos en matériaux légers. Car c'est une stylisation en bas-relief

[1] Pour les détails concernant la date, la construction et l'épigraphie du mammisi romain, voir *Mam. Dendara*, introduction, p. XIX et suiv.

[2] *Mam. Dendara*, pl. XXXVIII-XXXIX et pl. LVIII.

de ces derniers qu'il faut sans doute voir dans la niche à laquelle nous faisions allusion.

Un premier édicule présentait en façade deux colonnes végétales minces reposant sur une base et surmontées, chacune, de l'emblème hathorique supportant une corniche où figure le disque ailé flanqué d'uraeus. Au-dessus du listel de la corniche, une frise d'uraeus protectrices avec un disque sur la tête couronnait le tout. C'est un dispositif extérieur tout à fait analogue qu'on retrouvait au grand temple [1]. Par une curieuse exception le bas-relief égyptien présente une vue de côté de cette construction. On voit très bien l'uraeus et le disque, de profil, au sommet de l'ensemble, puis le toit bombé du premier naos. Au-dessous, la corniche, de profil également, ce qui donne au dessin une allure assez extraordinaire. Ensuite le sistre hathorique et la colonne végétale rappellent aussi la niche du mammisi romain. La seule différence, au moins apparente, c'est que, au temple principal, la colonnette grêle n'avait pas de base et que l'ensemble était muni d'un escalier. Il se peut que, pour la base, ces colonnes aient vraiment différé. En ce qui concerne l'escalier, au contraire, certainement pas. Beaucoup de naos, au moins à cette époque possédaient un piédestal d'une hauteur assez importante [2].

[1] *Dendara*, I, pl. LI, LV-LVI.

[2] Voir, entre autres exemples, celui qui est conservé encore en place dans le sanctuaire du temple d'Edfou : ROCHEMONTEIX, *Edfou*, I, p. 9, et MASPERO, *Hist. anc. des Peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 770. Une photographie intéressante du naos dans sa position ancienne (angle Nord-Ouest de la cella) est donnée par MASPERO, *L'Égypte*, coll. « Ars Una », Paris [s. d.], p. 224, fig. 419. Les naos de Philae, dont un est au Louvre (D. 30), un autre à Berlin (13841). Le naos du temple de Debod dans *Les temples immergés de la Nubie*, ROEDER, *Debod bis Bab Kalabsche*, t. 2, pl. 36. Le naos brisé de Nectanébo II (*Nekt-Her-Heb*) qui gît encore dans les ruines du temple de Khnoum à Éléphantine avait peut-être un socle moins élevé, mais plus profond et muni d'un degré intérieur où était placée la statue, il exigeait du prêtre un moyen d'accès. Il a été publié par Fr. ZUCKER dans *ZÄS*, t. XLVI, pl. X et fig. 23.

Le tabernacle réservé à la statue de culte était donc relativement élevé par rapport au sol de la cella, et, un certain nombre d'actes rituels exigeant que le prêtre ne fût pas gêné pour manipuler la statue, on peut penser qu'il arrivait à son niveau grâce à un escalier de plusieurs marches placé devant le naos. Celui-ci figure au sanctuaire d'Edfou, dans le tableau d'« accéder à l'escalier » [1]. Il figure également au sanctuaire de Dendara, dans le tableau rituel correspondant [2]. C'était probablement un escabeau en bois, car, dans les naos monolithiques qui nous sont parvenus, aucun escalier ne fait corps avec le piédestal du monument [3]. Bien entendu, dans les dessins architecturaux, l'escalier n'est représenté que lorsqu'il est question de lui dans l'acte cultuel. Ensuite, il disparaît complètement comme on peut s'en assurer aux représentations d'Edfou et de Dendara. C'est là, il est bon de le remarquer en passant, l'application du principe de l'« utilité » dans la représentation. On ne nous donne point l'objet ou le tableau « réels » mais ce qui, dans cet objet ou ce tableau, est particulièrement important au but que l'on se propose. Une fois que le roi est au sommet de l'escalier, ce dernier n'ayant plus aucune importance réelle, on peut sans inconvénient le supprimer. Il en va de même pour le naos : tant que le roi exécute les rites précédant l'ouverture de la porte, celui-ci est soigneusement représenté, mais, une fois ce rite accompli, le roi étant face à face avec la divinité, le naos disparaît complètement de la représentation.

[1] Chassinat, *Edfou*, XI, pl. CCXIII.

[2] *Dendara*, I, pl. LII. Par une légère omission du dessinateur, cet escalier ne figure pas dans la planche au trait LI donnant la paroi complète.

[3] Pourtant certains temples ont pu avoir des escaliers de pierre permettant d'accéder au naos. Il semble bien que ce soit le cas pour le temple de Kalabcha. En effet, un escalier de trois marches, en pierre, retrouvé lors du déblaiement de la cella, paraît bien convenir à un naos. Voir Gauthier, *Le temple de Kalabchah*, Le Caire, 1911, t. I, p. 1 et t. II, pl. I A.

Pour en revenir au naos de notre mammisi, nous pouvons affirmer qu'il était aussi muni d'un escalier en bois, car cet escalier figure dans une des représentations qui nous en sont parvenues. Il est en effet sculpté deux fois, au premier registre de la paroi Ouest dans la salle de l'Ennéade, de part et d'autre de la porte ouvrant sur le sanctuaire. Du côté droit, dans le tableau « d'accéder à l'escalier », on distingue nettement, malgré la mutilation du relief, les deux marches sur lesquelles le roi pose le pied [1].

A l'intérieur de ce premier naos en était un second, plus simple cette fois, en bois plein, dont la façade, encadrée par un tore reposant sur une petite base quadrangulaire, était surmontée par une corniche à listel protégée par un soleil ailé flanqué d'uraeus. C'est un ensemble tout à fait analogue que nous retrouvons dans le sanctuaire du temple principal : sous le dais précédemment décrit, figure, de profil, un naos tout semblable. Seule, une frise d'uraeus coiffées du disque surmonte toute la façade latérale de l'édicule. Il est difficile de dire si le dessinateur a représenté, en l'étendant à tout le côté, la frise qui surmontait seulement la façade antérieure ou si le naos de Dendara possédait cette rangée latérale d'uraeus. C'est toutefois la première interprétation qui paraît la plus probable et elle a l'avantage de s'appuyer sur des représentations de naos semblables, cette fois vus de face. C'est le cas de deux fragments du Caire représentant sur un seul plan des naos emboîtés, dont chacun est protégé, à sa façade antérieure, par une frise d'uraeus [2].

Du reste la disposition de notre niche, traduction en matériau durable d'un dispositif de protection léger qui pouvait disparaître plus facilement avec le temps, se

[1] *Mam. Dendara*, pl. LXV.

[2] Roeder, *Naos*, dans *Catalogue général du Musée du Caire*, n° 70.024, pl. 34 et n° 70.034, pl. 39. Voir pourtant une frise latérale d'uraeus dans un monument d'un genre semblable, le catafalque d'Akhmim au Musée du Caire : Maspero, *Égypte*, p. 297, fig. 159.

retrouve en relief sur certains naos eux-mêmes. C'est en effet une habitude égyptienne de condenser pour ainsi dire dans un seul monument de pierre plusieurs constructions périssables dont chacune avait un rôle protecteur spécial à jouer. Les catafalques emboîtés de Tout-ankh-Amon nous ont montré (1) l'exemple d'une série de chapelles protectrices autour du corps royal. On sait l'identité des rites funéraires et des rites divins qui s'adressent les uns et les autres à des corps que les *kas* et le *ba* peuvent d'un instant à l'autre ranimer. Aussi est-ce bien dans cette perspective qu'il faut interpréter le naos ptolémaïque de Philae qui se trouve au musée de Berlin (2). Bien que la reproduction en soit très médiocre, on distingue que les colonnes hathoriques grêles sculptées sur les bords antérieurs supportent une corniche à listel. Les uraeus du sommet ont disparu. A l'intérieur de cette enveloppe se voit la façade d'un édifice dont les angles sont protégés par un tore qui se poursuit sous la corniche, sur le modèle exact d'une cella de temple (3). C'est la même ornementation que l'on retrouve dans un naos de même provenance actuellement au Louvre (4). Seules les colonnettes sont du type de colonnes-poteaux (5), comme on les voit supportant

(1) Pour ces chapelles dont les textes ont été publiés par M. PIANKOFF, in *MIFAO*, t. LXXII, voir CARTER, *The tomb of Tout-ankh-Amen*, Londres, 1927, t. II, pl. IV, LV-LVIII. M. Piankoff (*op. cit.*, p. 7) note que toutes les tombes royales devaient avoir un dispositif analogue dont nous sommes assurés pour la tombe de Ramsès IV.

(2) *Ausführliches Verzeichnis der Aegyptischen Altertümer*, Berlin, 1899, p. 322 et fig. 62.

(3) Voir un bon exemple au temple principal de Dendara particulièrement visible dans la pl. 64, 1 de JÉQUIER, *L'Architecture*, III; on aura un ensemble au trait dans CHASSINAT, *Dendara*, I, pl. XLIV.

(4) Excellente reproduction dans JÉQUIER, *op. cit.*, pl. 79, 3.

(5) Il semble préférable d'adopter, avec M. Chevrier, cette expression plus exacte que « colonne-piquet » de JÉQUIER (*Manuel d'archéologie*, 1924, p. 193). Voir H. CHEVRIER, *Études sur les colonnes de Karnak, Mélanges Maspero*, in *MIFAO*, t. LXVI, p. 630.

un baldaquin de bois dans des catafalques funéraires (1). Dans un autre naos de modèle identique, encore en place dans le sanctuaire du temple de Debod, les colonnes sont une combinaison de la colonne-poteau et de la colonne végétale (2).

En se fondant sur des exemples comme le naos de la XIXe dynastie conservé à Turin, publié jadis par Maspero (3) on pourrait être tenté de voir seulement dans les colonnes hathoriques surmontées d'une corniche l'image rabattue en plan d'une « avant-cour » ou plutôt d'un porche, comme le fait M. Martiny pour un catafalque du musée d'Édimbourg publié autrefois par Rhind (4). Dans le cas de notre niche au moins, il ne paraît pas possible de le faire parce que le principe des catafalques emboîtés est bien établi et qu'un porche placé devant un premier naos aurait encombré la cella qui devait permettre l'évolution du clergé comme nous le verrons en étudiant le culte. Mais surtout le dessin du naos des barques, au temple principal, est formel. Remarquons, pour en finir avec le naos de Turin, qu'il est lui-même portatif ainsi que le montre la forme de traîneau donnée à sa base par devant. On le plaçait sans

(1) Voir le frontispice de RHIND, *Thebes its Tombs and their Tenants*, Londres, 1862, reproduit dans *Chronique d'Égypte*, n° 44, 1947, p. 306.

(2) *Les Temples immergés de la Nubie;* MASPERO, *Rapport relatif à la consolidation des temples*, t. II, 1911, pl. XLV *bis;* ROEDER, *Debod bis Bab Kalabsche*, Le Caire, 1911, t. II, pl. XXXVI. On voit aussi un fragment de naos semblable provenant de Gamli, dans le même ouvrage, même tome, pl. XLVIII.

(3) MASPERO, *L'Archéologie égyptienne*, 1re éd., Paris, 1887, p. 106. Voir PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris, 1882, t. I, p. 360. Une bonne photographie du côté droit se trouve dans Giulio FARINA, *Il. R. Museo di antichità di Torino, sezione egizia* (série « Itinerari dei Musei e monumenti d'Italia »), 1938, p. 59, et aussi dans MASPERO, *Égypte*, p. 6, fig. 9.

(4) *Chronique d'Égypte*, n° 44, 1947, p. 307. Sur ce catafalque provenant de Cheikh-abd-el-Gournah, voir aussi MASPERO, *Égypte*, p. 295 et du même, *L'Archéologie égyptienne*, 2e éd., 1907, p. 284-285, où l'on trouvera une bonne reproduction à la figure 278.

doute sur une barque de procession comme le suggère l'une des représentations gravées sur son côté droit. Ne pourrait-on interpréter son porche antérieur comme la réduction d'une enveloppe protectrice dont l'avant seul aurait subsisté par simple désir d'économiser de la place?

Quoi qu'il en soit, adossé au mur Ouest contre l'espace laissé sans décoration au centre de la niche et jouant le rôle de porte, était un naos de pierre dure. Grâce à un heureux hasard, nous pouvons même préciser ce que contenait ce naos en nous servant des deux tableaux de la salle de l'Ennéade déjà utilisés [1]. Au fond, le visage tourné vers la porte, se dressait une image d'Hathor debout; devant et tourné vers sa mère, le jeune dieu Ihy, posé sur un emblème de l'union des deux pays, jouait du sistre d'une main et tenait la *menat* de l'autre.

Une large salle sépare ensuite la cella de la salle des offrandes. Comme c'est la première fois que nous trouvons cette dérogation à la règle jusqu'ici adoptée dans les mammisis où salle des offrandes et cella sont toujours contiguës, nous devons nous y arrêter. Faut-il y voir une « disposition tout à fait semblable » à celle d'Edfou, comme faisait Borchardt [2]. La différence dans le plan même n'échappera pas aux esprits les moins attentifs. Quelle était donc, dans la pensée des constructeurs, la destination de cette vaste salle qui, au contraire de la salle des offrandes, isole complètement de l'extérieur profane, la partie la plus sacrée du temple? Les inscriptions nous le disent et c'est pour n'en avoir pas tenu compte que Borchardt n'a pas noté la nouveauté très grande que constituait son adjonction au plan du mammisi : [hiéroglyphes] [3] [hiéroglyphes] « Il fonda une salle des vénérables [4] pour

[1] *Mam. Dendara*, pl. XLVII *a* et LXV.
[2] *Aeg. Tempel*, p. 8.
[3] Dans l'original un [hiéroglyphe] figure sous le [hiéroglyphe].
[4] La valeur *nṯr* pour [hiéroglyphe] conviendrait fort bien ici, mais il faut y renoncer, provisoirement au moins. La transcription donnée par

son père Rê, Ihy, le vénérable, fils d'Hathor... ». [hiéroglyphes] « Il construisit une salle de l'Ennéade pour son père auguste, Ihy l'enfant, fils d'Hathor ». Les bandeaux du soubassement sont si délabrés à l'heure actuelle qu'ils ne peuvent point compléter les renseignements fournis par les bandeaux inscrits sous la frise d'où sont tirés les textes que l'on vient de lire. Nous connaissons néanmoins d'autres salles de l'Ennéade.

Il ne peut être question d'étudier ici à fond, ni celle d'Edfou, ni celle de Dendara. Il suffit que nous nous fassions rapidement une idée de leur rôle pour voir à quel but répond leur adjonction au mammisi romain. Chassinat, dans sa grande publication, les a appelées « vestibule central ». C'est qu'en effet, aussi bien à Edfou qu'à Dendara, ce n'est point uniquement le nom de « large-salle de l'Ennéade » [hiéroglyphes] [1] qui leur est donné mais encore celui de « large-salle intermédiaire » : [hiéroglyphes] [2], [hiéroglyphes] [3] [hiéroglyphes] [4]. C'est la désignation de pièces qui permettent le passage du profane au sacré ou du moins sacré au plus sacré. Elles sont donc « au milieu » d'un ensemble et jouent un

Dümichen (*ZÄS*, 1871, p. 25, n. 1) de [hiéroglyphes] = (*Edfou*, VI, 6, 5) *inb wr s₃ ist nṯr n Rʿ* ne saurait être maintenue telle quelle. [hiéroglyphes] est une écriture de *St wrt* désignant le sanctuaire d'Edfou justement entouré du grand mur dont il est question dans notre texte inscrit au bandeau du soubassement : « Le grand mur qui est à l'extérieur du sanctuaire de Rê » (pour [hiéroglyphe] équivalent à *r-s₃*, voir Junker, *Gram.*, p. 154). Nous gardons donc simplement la valeur *wr* qui, au pluriel, *wrw*, désigne couramment les dieux (*Wb.*, I, 329, 2). Ce sens revient donc au même. Il est corroboré par le parallélisme de l'inscription opposée que nous donnons immédiatement après. A moins qu'il ne faille voir là une écriture de *psḏt*, s'il est possible de lire ainsi quand *ʿst* ne suit pas, comme dans l'exemple de Blackman-Fairman, in *JEA*, XXX, 9. M. Drioton lirait ainsi. Voir aussi présent travail, p. 442, n. 4.

[1] *Dendara*, IV, 58, 8.
[2] *Edfou*, I, p. 368; p. 369 : [hiéroglyphes].
[3] Signe un peu différent dans l'original.
[4] *Dendara*, IV, 57.

rôle d'intermédiaire qui se comprend particulièrement quand on voit qu'elles succèdent à la salle des offrandes où se célébrait matin et soir le service du repas divin. Les textes qui définissent leur rôle ont été en grande partie étudiés par M. Alliot pour Edfou [1]. Le bandeau de la façade extérieure Est du mur d'enceinte nous apprend que « c'est la salle intermédiaire qui vient après elle (c'est-à-dire : le sanctuaire). On l'appelle lieu de repos des dieux et demeure du Harponneur vaillant... Les naos qui sont là sont ceux des dieux dont on adore la beauté. L'Ennéade de Mesen figure sur ses parois » [2]. Le bandeau de soubassement extérieur du sanctuaire ajoute encore des précisions : « La salle de l'Ennéade est la salle qui contient les statues des dieux : on lui donne le nom de l'Enceinte heureuse » [3]. Au bandeau de frise, dans la salle elle-même, nous lisons que les dieux sortant en procession avec Horus ont leurs images gravées sur ses parois [4]. On l'appelle même : « la place de repos des dieux et des déesses qui sortent en procession avec lui » [5].

Non seulement les inscriptions de Dendara n'ajoutent rien à celles d'Edfou mais elles sont même moins explicites [6]. Pourtant, si l'on remarque l'insistance avec laquelle les bandeaux du soubassement nous disent que « les reproductions-augustes vénérables (*šps̄w wrw*) de l'Ennéade de l'Horizontale y sont gravées de manière excellente » [7], ou encore que « les statues divines de l'Ennéade de Sa Majesté y sont figurées parfaitement » [8], on s'accordera pour voir dans cette salle plus que le lieu de passage où l'on

[1] Alliot, *Culte*, I, p. 45 et suiv.
[2] *Edfou*, VII, 15.
[3] *Edfou*, IV, 13, 13.
[4] *Edfou*, I, 368.
[5] *Edfou*, I, 369.
[6] On trouvera de courtes notices se rapportant à la *ḥrt-ib* dans les bandeaux du soubassement Est et Ouest du sanctuaire (Dümichen, *Baugeschischte*, XII, 10 et XIV, 9-10).
[7] *Dendara*, IV, 57.
[8] *Ibid.*, IV, 59.

dépouille le profane pour accéder au sacré; c'est aussi la place où, dans leur naos et sur les murs, les corps des divinités formant la cour de la déesse l'attendent pour la protéger de leur présence en l'accompagnant dans ses déplacements. C'est donc un élément devenu essentiel dans un grand temple dont la divinité principale a besoin autour d'elle d'une cour de dieux secondaires habitant sous le même toit, les *σύνναοι θεοί* des Grecs, à l'instar sans doute de ce qui se passait à la cour de Pharaon. Amon roi des dieux possédait déjà une salle de l'Ennéade à Karnak. Et c'est une pièce pareille qu'on a introduite chez les grands dieux provinciaux lorsque ceux-ci ont disposé de temples plus vastes et ont été considérés comme des hypostases particulières d'un dieu unique et inconnaissable.

Il n'est pas douteux donc que la salle de l'Ennéade de notre mammisi ait été aussi une salle intermédiaire. Mais ce nom (*ḥrt-ib*) a disparu avec les bandeaux de soubassement dont il ne subsiste plus à l'heure actuelle que des lambeaux et encore difficilement lisibles parce qu'en écriture énigmatique et criblés de lacune, ce qui ne permet guère de sûreté dans le déchiffrement. Sa place cependant et les inscriptions subsistantes suffisent pour nous assurer de son identité lorsque nous la comparons aux salles similaires connues par ailleurs.

C'est donc là une adjonction d'importance capitale au mammisi romain de Dendara. Dans l'état actuel de nos connaissances, elle ne peut se comparer à rien d'autre dans les mammisis antérieurs. Elle est un indice très net que l'évolution de cet édifice d'abord annexe tend à en faire un organisme indépendant sur le modèle des temples principaux, et, de ce point de vue, elle méritait que l'on soulignât l'intérêt de son introduction dans le plan. Il va sans dire que, malgré tout, les besoins liturgiques du mammisi exigeaient toujours un agencement particulier : nous y revenons en analysant ses autres éléments.

La salle des offrandes, pourtant exiguë, possédait cinq

portes visibles. Outre la porte d'entrée et celle qui permettait d'accéder à la salle de l'Ennéade, une autre, au Sud, ouvrait sur une chapelle qui malheureusement n'a pas été décorée plus qu'à Edfou, où son pendant exact se retrouve. Il est probable, étant donnée l'exiguïté de la salle des offrandes dont les parois étaient en majeure partie ouvertes par des portes, que c'était une sorte de sacristie permettant de ranger les dressoirs et les autels portatifs qu'on ne pouvait laisser en place lors des cérémonies solennelles exigeant des passages fréquents. Il est peu probable, à Dendara du moins, qu'elle ait contenu des statues précieuses ou des objets de culte de grande valeur.

Si nous interprétons en effet les débris du mammisi mutilé par ce que nous connaissons du grand temple, nous pouvons imaginer que ces accessoires de culte se trouvaient dans deux cryptes ménagées dans l'épaisseur du massif Sud de la construction.

Sur notre planche XXXVI *b* [1], on voit très bien, en haut et à droite de la photographie, que la chapelle dont nous venons de parler n'atteignait pas, en hauteur, le toit du temple. Son plafond était formé par une grande dalle monolithique établissant un étage et servant de sol, à sa face supérieure, à une crypte n'excédant pas la hauteur d'un homme debout. Cette crypte parfaitement dissimulée s'ouvrait, à 6 mètres environ de haut, près de l'angle Sud-Est de la salle de l'Ennéade, par un orifice de forme carrée de 0 m. 70 de côté [2]. Une pierre sculptée comme

[1] *Mam. Dendara.* Les deux cryptes sont très visibles sur la planche LXVIII du tome III de Jéquier, *Architecture.* Il a fait prendre la photographie sur le monticule de décombres qui s'élevait devant le mammisi avant les fouilles. On voit donc facilement, en haut et à gauche, la petite ouverture de la crypte donnant sur la salle de l'Ennéade, puis, au-dessous du bloc monolithe formant étage, la partie supérieure de la chapelle, et, juste au devant, le sol de la crypte ouvrant sur la salle des offrandes. Les rainures de la porte sont recouvertes de terre.

[2] *Ibid.*, pl. XLIX *a.* L'ouverture de la crypte paraît en noir sur la photographie.

le reste de la paroi le dissimulait complètement mais pouvait être déplacée grâce à une sorte de « roulement à billes » [1]. Une autre chambre secrète était ménagée au-dessus du couloir Sud de la salle des offrandes et s'ouvrait un peu au-dessus de la porte de ce couloir, comme on le voit distinctement sur la planche à laquelle nous avons renvoyé plus haut. Les encastrements du bloc mobile dans l'assise inférieure sont bien visibles sous forme de deux rainures se poursuivant dans l'épaisseur du mur où se dérobait le bloc quand on le repoussait pour entrer. Ce type de porte dissimulée, il est curieux de le noter en passant, ne pouvait se concevoir qu'à l'angle d'une muraille. Il est beaucoup plus perfectionné, semble-t-il, que celui des cryptes du temple principal qui n'a jamais été étudié à notre connaissance.

Ces cryptes n'évoquent point, et de loin, le triple système très particulier et très défini de celles du grand temple. Comme, d'autre part, les maigres portions de leurs parois, qui subsistent encore, ne portent aucune décoration, il est impossible de dire avec certitude quel rôle elles jouaient dans l'économie générale du mammisi. On peut toutefois inférer que celle de la salle de l'Ennéade contenait des images particulièrement sacrées et précieuses [2], tandis que celle de la salle des offrandes aurait renfermé des objets de culte destinés aux fêtes solennelles : encensoirs, sistres, aiguières...

Quoi qu'il en soit, c'est un nouvel indice de l'autonomie du mammisi romain qui possède son mobilier sacré particulier. Quelque peine que nous ayons à le préciser, les

[1] Voir sur cet ingénieux système de fermeture : Piéron, *Les chambres secrètes du Mammisi Dendérah,* in *BIFAO,* VII, 1910, p. 71-76.

[2] Le quatrième registre de la cella représente une série de statues ou emblèmes jouant un rôle dans la liturgie du mammisi; mais il est peu probable qu'ils restaient en permanence dans la cella elle-même; on doit supposer, à l'exemple de ce qui se passe au grand temple, qu'on les renfermait, après usage, dans la crypte.

témoignages qu'il existait sont très significatifs et il importait de les noter.

Deux autres portes symétriques, au Sud et au Nord, de la salle des offrandes, s'ouvraient sur des couloirs donnant accès au déambulatoire. Il est bien remarquable que ce dispositif ait été adopté, car il montre chez les constructeurs le désir de mettre en communication directe le sanctuaire et ses annexes avec ce portique. A Edfou, on passait de la salle des offrandes dans une sorte de vestibule large [(1)] donnant accès au déambulatoire dont il forme une sorte de prolongement avancé. Cette combinaison permettait de passer directement aussi du sanctuaire au portique sans ressortir de la partie fermée et plus inaccessible du sanctuaire et de revenir aux propylées. Comme à Edfou du côté Nord où se trouvaient les constructions annexes du temple et en particulier le puits sacré, ici, du côté Sud qui remplit les mêmes conditions, une porte percée dans le mur du déambulatoire donnait accès à l'eau sainte nécessaire au rituel [(2)].

Dans le petit couloir Nord prend naissance l'escalier qui permet de monter sur le toit. Son intérêt réside surtout dans le fait qu'il nous représente, sculptée sur sa paroi, une procession ascendante. Trait qui complète la remarque déjà faite de la ressemblance que prend de plus en plus le mammisi avec le grand temple.

Pour la partie antérieure du monument qui a, décidément, abandonné l'apparence du reposoir, on a renoncé aux propylées (…) [(3)] pour adopter le programme de Kom Ombo et surtout d'Ermant. Mais cette fois, ce n'est pas une salle hypostyle en forme de kiosque qu'on a ajoutée après coup à un temple périptère. On a tout simplement prolongé le déambulatoire à l'Est, de la moitié

(1) Largeur plus que double de celle du déambulatoire.

(2) Cette porte, dont l'emplacement est encore très visible entre la sixième et la septième colonne (à partir de l'Ouest), manque sur le plan de BORCHARDT, *Aeg. Tempel*, pl. 2.

(3) Voir *BIFAO*, t. L, 1951, p. 150-152.

de sa longueur à peu près, pour en faire une grande salle entourée de colonnes dont les murs prennent jour à la partie supérieure. Le sol de cette salle ne présentant aucune trace de colonnes médianes, il faut supposer qu'elle était couverte de matériaux légers, sa portée étant trop grande pour que des dalles de pierre aient pu être employées. On avait aussi une vaste enceinte abritée des regards qui n'était plus seulement un chemin d'accès au reposoir, étiré en longueur, mais une large salle où l'on pouvait disposer momentanément, hors de la vue du profane, les appareils encombrants d'une procession. Le pavé n'est plus de roches recherchées mais de simple grès. Son étendue est telle qu'elle a pu servir de nef, un certain temps, à une église copte dont le chevet avait été édifié dans la cour qui la précède [(1)]. De part et d'autre de la porte de la salle des offrandes, un socle de grès supportait certainement une statue. Comme on a retrouvé, tout auprès, lors des fouilles, de fort beaux fragments du dieu Ihy « seigneur du mammisi », on peut penser que ces deux statues de dimensions supérieures à la nature étaient placées sur ces socles. Mais rien n'appuie cette hypothèse, sinon que les morceaux retrouvés appartiennent à deux pièces distinctes (voir pl. XIV).

Elles sont toutes deux en basalte bleu-noir de grain fin, susceptible d'un beau poli. De l'une d'elles, la plus grande, il subsiste trois parties : deux se raccordent et forment un torse complet que prolongent les cuisses cassées au-dessus du genou. Les bras et la tête manquent. Le dieu est représenté debout et nu. Il portait la main droite à sa bouche et la trace de l'avant-bras, aujourd'hui arraché, se voit sur la poitrine. La cassure du relief a emporté le sein droit. Au-dessus, dans la partie conservée, on voit encore l'extrémité inférieure de la boucle de l'adolescence. Le lien qui attachait les cheveux presque au

(1) Voir le relevé du plan de l'abside de cette église dans *Mam. Dendara*, pl. XCIX.

niveau du cou est visible. Le travail est purement égyptien. Je ne sais quoi cependant dans le modelé du sein gauche et de l'abdomen éveille un souvenir de nu classique, comme Maspero l'a noté pour la statuette de femme du musée d'Alexandrie [1], avec laquelle notre torse a une indéniable parenté, ne serait-ce que par le contour un peu gras du ventre autour du nombril que ne surmontent point vers la poitrine ces plis conventionnels marquant tant d'œuvres égyptiennes. Une sorte de déhanchement, très net quoique léger, accentue encore cette impression. La tête a complètement disparu, mais le pschent qui la surmontait nous a été conservé : une mortaise à sa partie inférieure permettait de loger le tenon que présentait l'autre morceau pour que l'ensemble eût quelque solidité. Un trou, percé dans la couronne blanche au-dessus du niveau auquel elle émerge de la rouge, servait à fixer le fil recourbé inhérent à cette dernière.

De la seconde statue, un peu moins grande que la précédente, il ne reste plus que le torse. On peut voir toutefois qu'elle avait la même attitude et était traitée entièrement à l'égyptienne. Le ventre est un peu moins replet, au-dessous du buste, on voit deux plis légers à peine marqués. Elle n'a point la sveltesse de l'autre, ni l'inclinaison du torse par rapport aux jambes que présentait sa voisine. Quoique de même matière, de même conception et de de même attitude, ces deux morceaux de sculpture ne paraissent être ni du même atelier ni de la même époque. Le second pourrait dater de la fin de l'âge saïte, tandis qu'il faudrait faire descendre le premier jusqu'à l'époque ptolémaïque. De toutes façons, ce sont des statues remployées qu'on ne saurait, semble-t-il, attribuer à la période romaine durant laquelle fut édifié le nouveau mammisi.

Quatre portes latérales, deux au Sud et deux au Nord, s'ouvraient dans les murs-bahuts mais il ne semble pas qu'elles aient jamais beaucoup servi, aucun escalier ne

[1] Maspero, *Égypte*, coll. « Ars Una », fig. 481-482 et p. 261.

leur correspondant extérieurement et leur seuil ne présentant aucune trace d'usure.

Au-devant s'ouvrait une vaste cour de près de 11 mètres de long et de plus de 17 mètres de large, s'élevant de 0 m. 70 au-dessus du niveau environnant. Dans l'axe, on y accédait par une rampe en pente douce et de chaque côté par un escalier de quatre marches aboutissant à une porte à deux battants. Ce qui paraît insolite, car la partie antérieure à l'Est était seulement fermée par une murette de deux assises de pierre terminées par une taille de section trapézoïdale. Deux sphinx portant des inscriptions aujourd'hui illisibles, placés sur un socle, gardaient l'entrée principale, mais celle-ci ne paraît pas avoir été fermée.

* * *

Nous ne pouvons terminer cette étude sans y ranger une construction qui, presque à coup sûr, est un mammisi mais que son état actuel ne permet pas de dater avec certitude. Son éloignement et sa situation spéciale, d'autre part, permettent de comprendre que le plan, pour une période tardive, en soit resté quelque peu archaïque. Il s'agit de l'hémi-spéos précédé d'une cour périptère qui se voit à l'angle Sud-Ouest de la grande enceinte au temple de Kalabcha. Une visite récente à ce temple [1] nous a convaincu en effet que, selon toutes probabilités, c'était bel

[1] Nous avons été chargé par le « Centre de documentation et d'études sur l'histoire de l'art et de la civilisation de l'ancienne Égypte » de collationner toute la publication de Gauthier sur Kalabcha. En exécutant ce travail durant le mois d'octobre 1956, nous avons soigneusement étudié l'hémi-spéos en question qui a été relevé par MM. Bonneval et Poivilliers, pour être restitué selon les procédés de la photogrammétrie et dont la partie souterraine a été relevée par l'architecte M. Jacquet. Il faudra donc se reporter, pour l'étude de ce monument, aux publications futures du « Centre de documentation ». Nous ne donnons provisoirement ici que le résultat de nos propres observations et quelques photographies que nous avons faites à

et bien un mammisi, comme Maspero avait dû le suggérer à Barsanti [1]. Gauthier refuse cette appellation [2] sous le prétexte que Maspero n'avait pas justifié la sienne; mais il ne donne, lui non plus, aucune raison sérieuse de sa fin de non-recevoir. On devine bien pourtant le motif qui l'a décidé. Réfutant l'idée de Hector Horeau qui plaçait le mammisi dans la chapelle ptolémaïque du Nord-Est, Gauthier ajoute : « le mammisi de Kalabcha, si toutefois il a jamais existé, me semble plutôt devoir être cherché du côté Sud sur la plate-forme où s'élève le pylône et légèrement en avant de ce dernier; il n'en reste plus rien » [3]. Très probablement, il imaginait qu'un mammisi, à l'instar de celui d'Edfou, devait obligatoirement se trouver devant le pylône. Mais, ce faisant, il oubliait l'exemple de Philae et ne pouvait encore connaître la topographie exacte de Dendara. Surtout, il ne tenait pas compte que son mammisi se fût ainsi trouvé à l'extérieur de la grande enceinte de briques crues du temple, le pylône de Kalabcha étant à la fois la porte du temple et celle de son enceinte extérieure qui n'a, du reste, encore été étudiée par personne. Or cela est impossible, comme nous le révèlent les emplacements de tous les autres mammisis connus et comme l'exige le culte qu'on y célébrait ainsi que nous le verrons plus tard.

Il résulte de ces observations que l'hémi-spéos est admirablement placé pour jouer le rôle de mammisi. Il est axé à l'Est et possède les deux éléments essentiels de ces édifices : un sanctuaire et une cour entourée de murs et de galeries.

l'époque indiquée (pl. VIII-X). La bibliographie antérieure se réduit à Maspero, *Les temples immergés de la Nubie, Rapports relatifs à la consolidation des temples*, Le Caire, 1911, t. II, pl. LXXX et LXXXI (vues générales) et Gauthier, *Les temples immergés de la Nubie, Le temple de Kalabchah*, Le Caire, 1911, t. I, p. 331-337 et t. II, pl. CXV et CXVI.

(1) Maspero, *Rapports*, t. I, p. 36. Le spéos est décrit à la page précédente sans être appelé mammisi. Barsanti l'appelle mammisi, sans discussion, p. 80.

(2) Gauthier, *Kalabchah*, p. 337.

(3) Gauthier, *op. cit.*, p. 35.

Enfin quelques éléments négligés par Gauthier viennent encore renforcer cette manière de voir.

Sans doute, ici, les colonnes ne sont pas très caractéristiques. Elles étaient probablement florales, ou plutôt destinées à l'être, car aucun des chapiteaux qui nous ont été conservés, n'a été achevé (cf. pl. X A et XI B). Mais visiblement, l'abaque ne comportait aucun motif hathorique ni une effigie de Bès. La galerie du Sud, dans la cour (pl. X B) devait tenir lieu de déambulatoire dont la construction, dans le cas présent, était impossible, vu la situation particulière du temple adossé au rocher. Il y a aussi, dans cette galerie, une petite niche creusée dans la paroi rocheuse (pl. XII B) que l'on peut rapprocher de celles qui se trouvent dans les propylées, à Edfou, comme à Dendara. La porte d'entrée du sanctuaire n'est pas sans rappeler aussi d'une façon étonnante les portes des autres mammisis. Elle présentait, à la partie supérieure des deux montants, dans l'encadrement extérieur, deux tableaux publiés par Gauthier. Les textes en sont détériorés mais on voit nettement, dans leur cadre, en haut et en bas, six trous qui servaient à maintenir sur chacun d'eux une feuille d'or, comme nous l'étudierons plus loin pour les autres (voir notre pl. XIII A et B). Le tableau de droite (côté Sud) ne paraît pas représenter l'offrande du vin, comme le dit Gauthier, mais sans doute celle du lait : on voit quelque chose, en effet, qui sort au-dessus des pots. Enfin le début du nom de la divinité, écrit très nettement interdit, nous semble-t-il, de voir dans le seigneur de ce petit temple le dieu Dedoun. Le mot , que donne Gauthier pour le tableau correspondant, est aujourd'hui illisible si bien qu'il ne peut nous aider en rien. Aucune des orthographes relevées par Gauthier pour écrire Dédoun, ne correspond, même de loin, à la nôtre [1]. Pourtant ce dieu nubien figure dans la salle des offrandes du temple majeur clairement écrit . Il

(1) Gauthier, *Le dieu nubien Doudoun*, in *Rev. égyptol.*, nouvelle série, t. II, 1921, p. 2, n. 1.

n'y a donc aucune raison pour transformer l'hémi-spéos en une chapelle de Dédoun [1]. Il est possible qu'il s'agisse d'une forme de Mandoulis l'enfant dont le nom n'est pas clair, surtout parce qu'il est estropié. La couronne qu'il porte dans les deux tableaux, remarquons-le, est justement celle dont il est le plus souvent coiffé dans les représentations du sanctuaire. La couronne blanche, entourée de deux plumes. C'est précisément celle que portent les deux formes de Mandoulis l'enfant qui suivent le Mandoulis doré du soubassement, sur la façade extérieure Ouest du grand temple [2]. Malheureusement aucune inscription ne les accompagne.

Quoi qu'il en soit de ces divinités, l'intérieur du spéos, si son décor avait été conservé, nous aurait permis de trancher sûrement la question. Or, malgré les affirmations des auteurs, il a connu certainement une ornementation d'un genre particulier. En effet le grès, dans sa partie supérieure, était si mauvais qu'il n'était susceptible d'aucune sculpture. On avait donc résolu le problème du décor d'une manière inattendue. Des trous percés dans la partie supérieure des parois, à 0 m. 30 ou 0 m. 35 du plafond, permettaient de suspendre des panneaux peints ou ornés de toute autre manière. Le plafond avait été soigneusement piqueté pour recevoir un enduit. La nature précise de ces panneaux est difficile à définir : il semble que des plaques de bois, destinées à recevoir des peintures, eussent été soutenues par le bas également. On penserait plutôt à des vanneries, tapisseries ou étoffes peintes. Mais de tout cela il ne subsiste plus rien.

(1) Ce qui a été fait dans Porter et Moss, t. VII, p. 20 à la suite de Gauthier. Weigall, *A Report on the antiquities of Lower Nubia*, Oxford, 1907, p. 70, admettait que notre temple ait pu être un mammisi et il maintient cette opinion dans son *Guide to the antiquities of Upper Egypt*, Londres, 2e éd., 1913, p. 504. C'était aussi l'opinion de Steindorff, *Égypte et Soudan*, Baedeker, 3e éd. française, 1908, p. 375.

(2) Gauthier, *Kalabchah*, t. II, pl. CIV, A.

Deux inscriptions du temple majeur viennent corroborer nos déductions sur l'existence d'un mammisi à Kalabcha. Hathor, parèdre d'Harendothès dans les deux cas [1], est dite : « Dame de Senmout (Bigeh), auguste, puissante, Dame du mammisi, maîtresse et Dame de la Butte-Sainte (l'Abaton), maîtresse et Dame de Philae »... « Vénérable, Dame de Philae, Œil de Rê, Dame du ciel, maîtresse de tous les dieux, auguste, puissante, Dame du mammisi (sic) ». On ne voit pas pourquoi ce *pr-mst* désignerait celui de Philae. Il se rapporte presque sans aucun doute à celui de Kalabcha et nous permet, par la même occasion, d'imaginer que c'était sous sa forme de Hathor cosmique que Ouadjit, qualifiée souvent de « mère divine » [2] y mettait au monde un Mandoulis le jeune, identifié sans doute à l'une des formes de Horus.

Nous aurions aimé préciser la date de ce monument pour le situer exactement dans la série que nous venons de décrire. Cela n'est malheureusement pas possible, la porte principale du Sud (notre planche XI A) étant arasée et la porte de la cella ne comportant que l'indication vague « Pharaon ». Pourtant, il ne peut guère être postérieur à Auguste qui a construit le gros œuvre du temple. Malgré leur délabrement, les reliefs qu'on y voit encore (notre planche XIII) font partie de la décoration de la bonne époque. D'autre part, le plan apparemment simple du monument, ne doit pas nous faire illusion. Le fait qu'il est en hémispéos en explique, en grande partie, la simplification. D'autre part la cour fort grande (12 m. 80 × 7 m. 70) implique déjà un développement important du culte et surtout des chœurs. On ne saurait guère le faire remonter plus haut que la fin de l'âge ptolémaïque. Il se situerait donc, dans le développement des mammisis entre le temps qui

(1) Gauthier, *Kalabchah*, t. I, 30, 13-14 et 42, 29-30.

(2) Gauthier, *Kalabchah*, t. I, 24, 29; 28, 21; 36, 15; 39, 25; 45, 9; 49, 2; 54, 20; etc.

précède celui d'Ermant et l'époque d'Auguste. Son plan est bien classique et nous ne devons point nous étonner de son aspect primitif plus apparent que réel étant donné les conditions particulières de sa construction et sa lointaine origine provinciale.

CHAPITRE VII

LES ÉLÉMENTS COMMUNS AUX MAMMISIS

EMPLACEMENT, COUVERTURE, ÉCLAIRAGE

Après avoir terminé cette rapide analyse des éléments architecturaux de nos mammisis, examinés selon leur ordre chronologique, et avant de tirer les conclusions qui s'en dégagent, il convient de revenir sur un certain nombre de données générales qui ne concernent pas un seul d'entre eux mais l'ensemble de ceux qui nous sont parvenus. Nous allons donc étudier de manière succincte leur emplacement, leur couverture et leurs colonnes et enfin leur éclairage ainsi que les procédés employés pour rehausser leur décoration. Disposant alors de toute l'information actuellement accessible, nous aurons moins de chance de nous tromper en essayant de comprendre ensuite ces monuments.

Un simple détail permet de voir qu'une certaine importance était accordée à l'orientation des mammisis et donc à leur emplacement : lorsqu'on reconstruisit celui de Dendara, à l'époque romaine, on lui donna un axe rigoureusement parallèle à celui de l'ancien, comme on peut s'en convaincre en examinant les plans qu'en a publiés Borchardt [1]. Nous devons donc pour essayer d'interpréter

[1] *Aeg. Tempel*, pl. 2 et 3. Comme Borchardt ne fait à ce sujet, pourtant curieux, aucune remarque, nous avons nous-même refait la mesure en 1950, le même jour, pour avoir une vérification supplémentaire.

leur situation dans le témenos tenir compte de leur orientation. La clé du problème semble être fournie par le mammisi d'Ermant. Là, au tableau de la naissance [1], au-dessus du jeune dieu que « Mesyt la douce » reçoit en ses mains, on voit le scarabée solaire roulant son disque. Il est surmonté d'une double colonne de texte qui indique bien les deux aspects de la personnalité divine venant au monde; d'une part, il est « le Roi de Haute et Basse Égypte, Khépri, très grand, qui se manifeste [2] chaque matin »; d'autre part il porte le nom du dieu-fils de la triade hermonthite : « Harprê l'enfant, très grand, le premier d'Amon ». La déesse Rattaoui est ici désignée du nom de : « Mère divine de Rê ».

On ne peut pas douter que le dieu fils n'ait été assimilé au dieu solaire et que sa naissance n'ait symbolisé le lever du soleil. Donc, en principe, les anciens ne devaient attacher aucune importance à ce que le mammisi fût à droite ou à gauche du temple principal [3]. Ils devaient bien plutôt chercher, pour le placer, non seulement à le mettre sur le chemin des processions, comme tout ce que nous savons de sa structure originale nous invite à le penser, mais aussi à l'orienter le plus possible. Or, ici, beaucoup de difficultés pouvaient surgir, provenant soit de la place dont on disposait, soit de l'orientation figurée du temple.

Mariette l'a déjà noté depuis longtemps pour Dendara [4], mais on pourrait aussi en dire autant pour mainte autre

(1) Lepsius, *Denkmäler*, IV, 60 *a*.

(2) Littéralement : « qui se donne ». Très souvent cette expression, quand il s'agit du dieu solaire, est complétée par « dans le ciel ». Il s'agit de la manifestation matinale du dieu.

(3) Au contraire de ce que semble suggérer Borchardt (*Aeg. Tempel*, p. 8), lorsqu'il déclare ne pas voir la raison pour laquelle les deux mammisis de Dendara sont à gauche de l'axe principal du grand temple, alors que tous les autres sont à droite.

(4) Mariette, *Dendérah*, Texte, p. 39-41. Voir *ASAE*, t. LI, 1951, p. 378.

localité, les points cardinaux d'un temple coïncident rarement avec les points cardinaux réels. Tantôt le Nil, supposé couler Sud-Nord, sert de point de repère, comme à Dendara, tantôt, sans qu'on puisse à l'heure actuelle en déceler la raison, le temple paraît aussi indépendant du cours du Nil que des points cardinaux réels, comme à Edfou. Néanmoins l'Est est, d'une manière générale, supposé dans la direction où s'ouvre le temple [1]. Ces considérations permettraient d'expliquer très bien l'emplacement des mammisis d'Edfou et de Dendara. Les deux temples majeurs, en effet, semblent se tourner le dos, l'un étant ouvert presque vers le Nord, l'autre presque vers le Sud. Pour que le soleil levant éclairât la façade du mammisi et peut-être son sanctuaire, comme nous le verrons tout à l'heure, il fallait (en admettant que leur axe devait être à peu près perpendiculaire à celui du grand temple pour faciliter les mouvements lors des processions) qu'à Edfou, le mammisi fût à droite du temple d'Horus et, à Dendara, à gauche de celui d'Hathor. Ainsi tous deux regardent l'Est géographique dans des constructions en quelque sorte symétriquement inversées.

C'est d'une manière analogue qu'on peut expliquer la position du mammisi de Kom Ombo [2]. Son axe à peu près perpendiculaire à celui du temple de Sobek et d'Haroëris est dirigé vers le Sud-Est, c'est-à-dire, du côté où le soleil le rejoint le plus vite. Si on l'avait placé du côté où est la chapelle d'Hathor, l'Est géographique lui eût été bouché par le mur d'enceinte et il eût été fort mal placé pour le trajet des processions.

(1) Voir, pour Edfou par exemple, notre *Structure du mammisi de Nectanébo*, in *BIFAO*, t. L, 1951, p. 151.

(2) On trouvera un plan général du site dans de Morgan, *Kom Ombo*, I, hors-texte au début du livre. Un schéma commode figure dans A. Badawy, *Kom Ombo, Sanctuaires*, fig. 2. Les plans du mammisi seul dans de Morgan, *op. cit.*, p. 30 (non orienté) et dans Porter et Moss (VI, 178) sont moins clairs. Il faut aussi prendre garde que dans le plan du temple principal de Porter et Moss (*ibid.*, p. 186) une erreur s'est glissée dans les directions qui ont été inversées.

Ces règles symboliques du reste devaient plier devant les nécessités imposées par le terrain. C'est ce qui se passe à Philae par exemple [1]. Le temple principal s'ouvre vers le Sud-Ouest. Normalement, le mammisi devrait donc, comme à Edfou, s'ouvrir, à la droite du temple d'Isis, la porte tournée vers l'Est. Mais si petit que soit ce monument, si l'on veut bien lui rattacher les indispensables propylées, remplacées ici par le portail percé dans le massif Ouest du premier pylône, il n'y a nullement la place de l'axer perpendiculairement au grand temple. On aurait ainsi atteint le nilomètre qui lui-même est tout à fait sur la berge du fleuve. De surcroît on eût complètement défiguré l'aspect de la cour qui s'étend entre les deux pylônes. Il s'ouvrait donc, sinon à l'Est géographique, du moins dans la direction de l'Est symbolique du temple. L'exiguïté de la place entre le mur d'enceinte Est et la cour n'eût pas permis de le placer de ce côté, ce qui eût, du reste, été une grande gêne pour les processions. La position Nord-Sud de ce même côté était impossible du fait que les propylées se seraient ouverts en dehors du témenos qui passait évidemment par la porte de Philadelphe. Pratiquement, la seule place qui permit de concilier les besoins liturgiques et le sentiment esthétique était donc celle qui a été choisie.

Le seul mammisi dont la position soit difficile à expliquer est celui d'Ermant. La place que lui attribue le plan de Porter et Moss [2] semble bien être exacte ainsi que cela ressort des indications données par O. Myers [3]. Nous aurions donc un cas exceptionnel où, non seulement le

[1] Voir, outre les plans des guides, généralement exacts, H. G. Lyons, *A Report of the tempels of Philae*, Le Caire, Imprimerie nationale, 1908, pl. V.

[2] Tome V, p. 152, où le mammisi est appelé « tempel of Monthu and Rat-tawi ».

[3] *Tempels of Armant*, Londres, 1940, texte, p. 8-9. Le Dr Fairman a bien voulu me confirmer dans cette induction, par une lettre du 27 juillet 1953.

mammisi serait loin du temple principal, mais situé derrière lui — ce qui serait fort gênant pour les processions — et de surcroît s'ouvrant presque à l'Ouest géographique, alors que c'est pourtant ce mammisi qui nous permet d'induire le plus nettement l'assimilation de Harprê au dieu solaire levant, Khepri. En réalité la topographie des temples d'Ermant n'est pas fixée. Nous ne savons ni où passait le mur d'enceinte du grand temple, ni même si le mammisi dépendait du grand temple axé au Sud, fouillé par Myers. Les débris d'une construction de Nectanébo II marqués sur le plan de Porter et Moss, s'ils ont appartenu à un sanctuaire de Rattaoui, par exemple, pourraient représenter le temple principal du mammisi qui ne serait plus rattaché ainsi directement à celui de Montou [1]. Mais ce seront des hypothèses gratuites que nous forgerons tant qu'une fouille précise n'aura pas fixé la topographie du (ou des) témenos d'Hermonthis.

Si nous ne nous abusons pas, et pour nous résumer, la situation du mammisi dans un témenos, compte tenu des exigences topographiques, comme à Philae, dépend à la fois de raisons rituelles (puisqu'ils sont le but ou le lieu de passage de certaines processions) et du désir de les orienter. Ceci, pour traduire symboliquement dans l'architecture l'assimilation théologique du jeune dieu de la triade locale au soleil levant. Mais là encore beaucoup de possibilités étaient offertes à l'architecte. Généralement, semble-t-il, il recherchait l'orientation géographique réelle, comme cela semble le cas à Edfou, à Dendara et à Kom Ombo. Mais il pouvait, lorsque des difficultés se rencontraient, utiliser l'orientation symbolique du temple. Celui-ci, qui constitue une image du monde où la divinité règne, pouvait en effet avoir ses points cardinaux tout à fait indépendants de ceux que nous propose la géographie.

[1] Déjà les remarques de Borchardt (*Aeg. Tempel*, p. 10), bien que faites d'un autre point de vue, aboutissent à une hypothèse analogue.

Pour construire toutefois plus que des hypothèses à ce sujet, il faudrait que nous puissions raisonner sur l'emplacement de beaucoup de mammisis, ceux d'Esna, de Coptos et d'autres aussi qui ont certainement existé. Et encore faudrait-il que nous connaissions parfaitement le plan de tous les éléments architecturaux compris dans le témenos où ils se trouvent.

* * *

La manière dont se présente la couverture d'un temple est fort importante. Au Nouvel Empire beaucoup avaient des toitures plates formées de dalles de pierre, sans rebord extérieur. Au contraire tous les grands temples ptolémaïques qui nous ont été conservés et déjà ceux de l'époque perse, comme celui de Hibis, dans l'oasis de Khargah, avaient des toits entourés de hautes murailles qui ne permettaient pas aux curieux d'avoir la moindre idée des cérémonies qui s'y déroulaient. On doit noter cependant que toute la surface de la toiture n'était pas également protégée. A Dendara, par exemple, où la couverture est intacte, tandis que toute la partie qui s'étend sur le sanctuaire, depuis la salle intermédiaire jusqu'à la façade Sud, est protégée par un mur de huit coudées égyptiennes et demie, c'est-à-dire 4 m. 50 environ, la section antérieure jusqu'à la salle hypostyle ne possède qu'un faible parapet. Le toit de la salle hypostyle elle-même présente seulement un parapet identique. Il semble pourtant, à voir la procession divine qui gravit l'escalier d'accès, au-dessus de la salle de l'apparition, que certaines cérémonies s'y déroulaient. Elles ne revêtaient sans doute pas le caractère mystérieux de celles qui avaient lieu dans le kiosque Sud-Ouest. Des dispositions analogues se retrouvent à Edfou et à Philae.

Le mammisi de Nectanébo, par lequel nous devons commencer, possédait une toiture de larges dalles de pierre transversales sur la cella [1]. Au fond, par une disposition

[1] Voir *BIFAO*, t. L, 1951, p. 135.

rare, elle était raccordée au mur par une série de dalles parallèles à l'axe, dont les arrachements sont encore bien visibles. Les chapelles latérales sont, à l'heure actuelle, couvertes de dalles qui n'ont pu être posées que lors de la construction du mur de revêtement en grès recouvrant le mur de briques. Elles ne nous renseignent donc pas sur l'état primitif. Chacune est percée d'une lucarne située à peu près dans l'axe. Extérieurement, un bourrelet en marque l'orifice [1]. La cella était-elle aussi éclairée? Ce n'est point probable. Il n'est pas normal que la bande centrale de vautours ailés ait été interrompue par une fenêtre pas plus que les bandes de texte la flanquant. Resterait la possibilité d'un éclairage latéral dans les bandeaux étoilés qui s'étendaient de chaque côté, ce qui constituerait encore une anomalie.

Dans l'état primitif, très simple, du monument, la cour antérieure aux murs de briques était sans doute à ciel ouvert, comme paraît le montrer la porte d'entrée en grès datant de cette époque. La cella prenait jour seulement par l'ouverture de la porte monumentale axée vers l'Est. Ainsi on pouvait largement éclairer la cella en lui laissant son mystère, si la porte de la cour antérieure demeurait fermée.

En passant, signalons que le système d'écoulement des eaux de pluie était très soigné. Il subsiste sur la portion Sud du mur de briques relativement bien conservé, une conduite d'eau en calcaire qui permettait l'écoulement sans infiltration dans le massif de briques crues qui aurait été désagrégé [2].

L'accès au toit, dans la réfection ptolémaïque, se faisait par un escalier qui s'amorçait au fond de la chapelle Sud.

[1] Deux lucarnes latérales ont été percées très postérieurement à la partie supérieure du mur Sud de la chapelle Sud. Mais on voit bien que c'est là un travail exécuté après coup.

[2] Cette conduite s'aperçoit à peu près au milieu de la photographie, à gauche et au-dessus de la porte, à la pl. II, 4 de notre *Structure du mammisi de Nectanébo*, in *BIFAO*, t. L, 1951.

L'étroitesse de cet escalier, son plafond bas le rendaient impraticable pour une procession par exemple. Si l'on peut imaginer qu'il était utilisé dans le rituel du mammisi, c'était pour des actes sans déploiement de cortège ou de pompe. On peut aussi tout simplement penser qu'il était un moyen d'accès au toit lorsque c'était nécessaire pour des besoins autres que ceux du culte. Peut-être était-il également utile aux prêtres-horaires, sans doute les ὡροσκόποι [1] des Grecs, qui devaient aussi avoir un rôle important à jouer dans la détermination des heures pour les fêtes au mammisi.

A Philae, bien que le toit comporte un rebord haut de 1 m. 50, nous ne devons pas en tenir compte dans notre appréciation. Comme nous l'avons vu [2], il a été ajouté après coup, lorsque au sanctuaire allongé d'une salle en direction du Nord on a voulu adjoindre une galerie à colonnes. Il n'a donc pas été primitivement conçu pour protéger des regards profanes quelques cérémonies particulièrement mystérieuses. Au surplus, l'escalier d'accès, dont la partie inférieure paraît être demeurée en bois, était tout entier placé dans le réduit constitué, à l'angle Nord-Est du pronaos, par le mur barrant le déambulatoire à la hauteur de la première colonne. Le débouché des marches sur le toit ménagé, cette fois en grès, est encore très visible. On ne voit donc pas comment une procession même réduite aurait pu monter par cet escalier qui n'a certainement jamais été prévu pour cela. La balustrade aussi, extrêmement large par rapport à l'espace laissé libre sur le toit, montre bien qu'on ne cherchait nullement à construire un mur protecteur, mais à trouver une solution architecturale au problème consistant à entourer d'un portique à colonnes le mammisi.

Trois gouttières, sur les faces Est, Nord et Ouest,

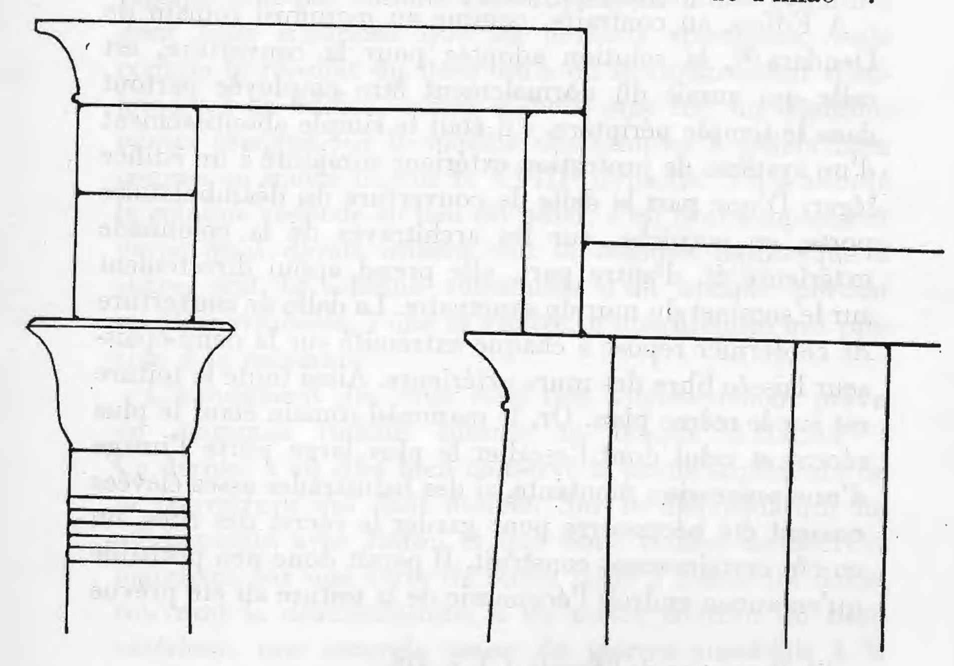
[1] Voir sur eux, GARDINER, *Onomastica*, I, 61*-62* et nos *Moyens d'expression*, p. 186 et 280.

[2] Voir plus bas p. 89. Cf. la coupe donnée dans BORCHARDT, *Aeg. Tempel*, pl. I, fig. 2.

permettaient à l'eau de pluie, rare sans doute mais possible de temps en temps, de s'écouler, de cette sorte de bassin que formait le toit, dans le déambulatoire, où des conduites, percées sous les murs d'entrecolonnement, permettaient l'évacuation à l'extérieur. Le toit du pronaos n'avait, à l'Ouest, qu'une gouttière se terminant en gargouille à tête de lion qui rejetait l'eau directement à l'extérieur du temple.

De Kom Ombo, nous ne savons rien puisque le monument est trop détruit pour qu'un morceau même de la toiture ait subsisté.

D'après les relevés conservés, le système de couverture d'Ermant était tout à fait semblable à celui de Philae [1].



Mammisi d'Ermant.

Croquis du système de couverture. Coupe dans l'axe, côté Est.
(D'après BORCHARDT, *op. cit.*, pl. 4.)

[1] Cf. BORCHARDT, *op. cit.*, pl. IV, coupe transversale et longitudinale.

Les murs extérieurs du sanctuaire supportaient une surélévation sur laquelle venaient prendre appui les dalles de couverture du déambulatoire, dont l'extrémité extérieure, formant corniche, reposait sur les architraves des colonnes. De larges dalles couvraient les salles centrales, occupant la moitié de l'épaisseur des murs latéraux sur lesquels elles prenaient appui. On avait donc ici encore un toit protégé des regards par une balustrade assez haute. Elle paraît toutefois devoir plutôt son existence aux nécessités architecturales qu'aux besoins du culte. L'escalier qui desservait le toit, en effet, n'avait, au dire de Jomard qui le qualifie de « très étroit », que 0 m. 60 de large [1]. Nous ne savons rien de l'écoulement des eaux.

A Edfou, au contraire, comme au mammisi romain de Dendara [2], la solution adoptée pour la couverture, est celle qui aurait dû normalement être employée partout dans le temple périptère, s'il était le simple aboutissement d'un système de protection extérieur surajouté à un édifice léger. D'une part la dalle de couverture du déambulatoire porte, en corniche, sur les architraves de la colonnade extérieure et, d'autre part, elle prend appui directement sur le sommet du mur du sanctuaire. La dalle de couverture de ce dernier repose à chaque extrémité sur la demi-épaisseur laissée libre des murs extérieurs. Ainsi toute la toiture est sur le même plan. Or, le mammisi romain étant le plus récent et celui dont l'escalier le plus large porte l'image d'une procession montante, si des balustrades assez élevées eussent été nécessaires pour garder le secret des rites, on en eût certainement construit. Il paraît donc peu probable qu'en aucun endroit l'économie de la toiture ait été prévue

[1] *Description de l'Égypte*, t. I, p. 416.

[2] Aucune coupe de ces deux monuments ne figure dans les précieuses planches du livre de Borchardt. On trouvera de bonnes photographies qui permettent de se faire une idée précise des procédés de construction dans *Mam. Edfou*, pl. LVII-LIX et pour Dendara, outre *Mam. Dendara*, pl. XXXV-XXXVII, Jéquier, *Architecture*, t. III, pl. 68 et 69.

pour des buts liturgiques. Ce sont de pures adaptations architecturales, variables avec les lieux et les maîtres d'œuvre, des procédés de couverture du déambulatoire. Leur étude vient corroborer celle du plan. On ne constate, dans l'édification du temple périptère adopté pour le mammisi, aucune homogénéité. Tandis que les plus anciens, ceux d'Edfou et de Philae, ont des solutions tout à fait différentes dues, dans un cas, à des adjonctions à un monument antérieur, et dans l'autre au fait que l'architecte, ayant tout à construire, avait toute liberté, deux monuments bien plus récents, tous deux d'une seule venue, présentent chacun une des deux solutions déjà envisagées. Cela nous paraît être un indice que le temple périptère doit être regardé non pas comme l'aboutissement d'une évolution dont nous n'aurions que les derniers spécimens, mais comme le résultat du désir qu'a eu le constructeur d'adjoindre à un édifice, conçu d'abord sans lui, un déambulatoire imaginé sur le modèle des temples à piliers bien connus au moins depuis la XVIIIe dynastie. S'il a adopté la colonne végétale au lieu du pilier, c'est tout simplement parce qu'il devait utiliser soit la colonne hathorique à sistre, soit la colonne surmontée d'un abaque portant un Bès, symboles, l'une et l'autre, d'une divinité qui préside à la naissance.

L'écoulement des eaux était très soigneusement prévu au mammisi romain comme au temple d'Hathor [1]. Ce dernier a en effet bien conservé la partie supérieure de sa couverture qui était double. Sur le dispositif qui lui est commun avec Edfou et que nous venons de décrire, maintenu par une sorte de tenon taillé à même les dalles couvrant le déambulatoire, à un mètre environ du bord extérieur, une seconde assise de pierres succédait à la première tout comme au temple principal. Mais tandis que

[1] Déjà, dans le compte rendu sommaire qu'il avait donné des fouilles, M. Lacau avait insisté sur le système de gouttières : *CRAIBL*, 1921, p. 309-310.

la couverture du support était formée de grands blocs rectangulaires très réguliers, rendus nécessaires du reste par les lois de l'architecture, le lit supérieur comprenait une quantité de dalles peu épaisses très irrégulièrement taillées et agencées les unes aux autres d'une manière tout à fait particulière. Ce second revêtement correspond à une recherche constante de l'architecture égyptienne et paraît avoir des raisons religieuses. Or il a reçu ici trois pentes très douces mais sensibles qui permettent à l'eau de s'écouler vers trois conduites qui la rejettent à l'extérieur. La partie supérieure de l'escalier et sans doute aussi le toit de la salle des offrandes aujourd'hui détruit, qui ne pouvait s'évacuer de cette façon, avaient leur propre gouttière située sur le palier supérieur de l'escalier. Au dehors, sur le mur du sanctuaire, elle aurait été sculptée en forme de lion, mais, comme dans toute cette partie Nord inachevée, elle est seulement restée épannelée. Sur le sol du déambulatoire, juste au-dessous, une pente légère conduit à une canalisation percée dans la muraille d'entrecolonnement, correspondant à une petite rigole creusée dans le podium. Ainsi aucun danger que l'eau s'infiltrât soit dans les murs, au risque de dégrader les peintures intérieures ou extérieures et de souiller le temple, soit même dans les fondations lorsque les nécessités architecturales amenaient les gargouilles à cracher l'eau dans le portique.

L'étude de la couverture nous conduit donc aux conclusions suivantes : point de type préexistant fixe de temple périptère à colonnes végétales, sinon le système de couverture eût été plus cohérent et conforme au modèle en bois primitif, étant donnée la rigidité du conservatisme religieux. Tout se passe comme si, à un petit sanctuaire de construction courante (que l'on pense au temple de Ptah à Karnak !) comme celui de Nectanébo à Dendara ou celui de Philae, on avait voulu adjoindre un couloir de ronde comme aux grands temples d'Edfou ou de Kom Ombo. On le couvrit, conformément au modèle ancien des temples périptères à colonnes, en laissant entrer le jour au-dessous des murs

d'entrecolonnement. Diverses solutions furent adoptées. C'est la solution architecturale tardive de problèmes de rituel et de culte et non l'aboutissement normal de l'évolution d'un type ancien en matériau léger [1]. Les questions de relégation de l'accouchée n'ont rien à voir dans ce monument.

* * *

L'étude rapide des colonnes va nous permettre de confirmer, semble-t-il, ces conclusions. On s'attendrait à ce qu'elles soient hathoriques puisqu'il s'agit de temples consacrés surtout à la naissance d'un dieu. Et de fait, à Philae et à Kom Ombo [2], c'est cette espèce qui a été choisie. Sur une colonne végétale de type composite, on a placé le sistre d'Hathor sculpté sur les quatre faces dans un abaque démesuré. Sans doute, à l'époque récente, les colonnes composites sont presque uniquement employées, mais on peut se demander pourquoi les architectes n'ont pas simplement utilisé la colonne-sistre, comme dans la salle hypostyle ou dans le kiosque si harmonieux du toit à Dendara. Le fait que nous retrouvions dans tous les mammisis la colonne végétale mérite d'être signalé. Encore une fois, il n'est pas lié à l'origine du monument, puisqu'on pouvait utiliser quantité de supports différents comportant

(1) Nous ne prétendons nullement, bien entendu, que le système des murs d'entrecolonnement ne soit pas issu des tentures ou des vanneries tendues entre de primitives colonnes de bois. Ce que nous tenons à bien marquer, c'est qu'à cette époque récente, l'architecture évolue pour elle-même, avec des procédés purement architecturaux. Ils gardent sans doute toujours le souvenir des types en matériaux légers dont ils sont issus, mais ne s'expliquent plus par eux. Le mur d'entrecolonnement, du reste, n'est pas lié aux temples périptères ni aux colonnes, et est connu bien avant eux. Le fait qu'on l'a adopté beaucoup plus fréquemment aux époques récentes a été fort bien expliqué par Jéquier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, I, p. 107, dernier paragraphe.

(2) *Description de l'Égypte*, I, p. 234.

des murs-bahuts à leur base. Il faut donc chercher du côté de la signification symbolique de cette colonne [1]. Aucun texte ici malheureusement ne nous guide. Toutefois puisque le symbole du sistre n'est pas niable [2] et qu'il constitue un élément essentiel du culte, au point que les rois consacrent des sistres dans les temples ou présentent à la déesse le dieu-enfant jouant du sistre [3], la valeur, dans l'ordre spirituel, de la colonne végétale doit aussi avoir son importance. Qu'il nous soit donc permis de tenter une hypothèse! Le nom même de la colonne de papyrus *wꜣḏ* 𓇅 est celui du verbe « être vert, prospérer » (ⲟⲩⲱⲧ en copte). C'est aussi celui du « rejeton », de l'enfant divin ou royal. Il est donc normal que la « prospérité », l'« épanouissement », entourent de toutes parts le temple du dieu qui vient au monde. Si l'on joint à cela la légèreté et l'élégance de ces constructions qui frappent encore aujourd'hui le visiteur comme elles ont frappé les savants de la Commission d'Égypte, on ne sera pas étonné qu'elles aient plu aux prêtres qui les ont utilisées, comme le notait déjà Jéquier.

Nous aimerions savoir quelle fut l'intention des maîtres d'œuvre qui avaient conçu les chapiteaux d'Ermant. Jomard remarque que ceux du premier péristyle ne sont pas achevés [4]. Cependant la hauteur démesurée des abaques de la péristasis permet d'imaginer qu'ils avaient

[1] Sur la signification symbolique générale de la colonne végétale, voir les remarquables pages de BORCHARDT, *Die aegyptische Pflanzensäule*, Berlin, 1897, p. 53-54. Mais cette interprétation générale n'empêche pas qu'on ait encore poussé le symbolisme plus loin à l'époque ptolémaïque. Nous pourrions en donner maint exemple.

[2] Cf. BORCHARDT, *op. cit.*, p. 55-56.

[3] Cf. F. DAUMAS, *Le trône d'une statuette de Pépi Ier*, in *BIFAO*, t. LII, 1953, p. 171-172.

[4] *Description de l'Égypte*, I, p. 414. Plus loin, p. 415, il fait l'hypothèse que sur les colonnes antérieures, le « dé élevé » « devait recevoir sur chaque face, l'image de Typhon en relief ». Mais le motif de Typhon (= Bès) lui est inspiré par ses idées erronées sur les mammisis et sur Typhon.

été préparés en vue de quelque sculpture, peut-être des sistres. Il est bien curieux en effet que les seuls mammisis dont les colonnes ne soient pas une combinaison du type végétal et du sistre [1], sont ceux précisément dont Hathor est la dame : Edfou et Dendara. Ici, on a préféré le dieu Bès qui joue, dans ces édifices, un rôle plus important que dans les autres [2]. C'était lui déjà qui, dans les propylées ptolémaïques du mammisi de Nectanébo, trônait au sommet des piliers encadrant la porte de la salle des offrandes [3]. Il figurait au-dessus des scènes qui en ornent les montants. Il dansait sur toute la partie dégagée des colonnes conservées et figurait au-dessus des niches percées dans le revers des piliers à la porte d'entrée. A Edfou, la disparition du fût des colonnes ne permet pas de savoir s'il était aussi présent qu'à Dendara; c'est pourtant lui qu'il faut sans doute voir dans le nain grotesque couvert d'une robe transparente et faisant le geste *henou*, sur la niche ménagée dans l'angle Nord-Est des propylées [4]. Son visage est martelé, ce qui rend malgré tout hypothétique l'identification et, de surcroît, il n'est accompagné d'aucune inscription. On le voit encore, dans son rôle protecteur, cette fois, entourer l'enfant avec Touëris, sur la frise du sanctuaire [5] ou aux piliers Sud-Ouest et Nord-Ouest de la péristasis [6]. A la porte centrale des propylées, il fait

[1] Et pourtant ces colonnes étaient employées à Dendara dans la salle du lever où il est indispensable de marquer le double symbole de la végétation et de la joie.

[2] Nous donnons le nom générique de Bès aux dieux nains que l'on rencontre, dans nos mammisis, aussi sous le nom de Hity. Il est pratiquement impossible de les distinguer. Cf. BONNET, *Reallexicon*, p. 101-102.

[3] Voir la reconstitution que nous avons donnée de la façade Sud, dans *La structure du mammisi de Nectanébo*, in *BIFAO*, t. L, 1951, pl. I et p. 143-144. Voir aussi *ibid.*, pl. VII.

[4] *Mam. d'Edfou*, pl. X, 2 et XLIX, 1.

[5] *Ibid.*, pl. XII-XV.

[6] *Ibid.*, pl. XXXII et XXXVII.

le geste *henou*[1]. Mais surtout, il occupe les quatre faces du haut abaque ménagé entre la corniche et les colonnes. Dans sa position ordinaire, coiffé des hautes plumes, le ventre bedonnant, tirant la langue et les mains aux hanches, il entoure quinze fois le sanctuaire de ses quatre effigies. Au mammisi romain, on le trouve près du lit d'accouchement et à la frise, dans le sanctuaire, mais aussi dans la salle de l'Ennéade, dans les couloirs, dans l'escalier, sur les architraves et les fragments gisant autour du monument montrent qu'il jouait, avec les singes, un très grand rôle dans la cour hypostyle aujourd'hui détruite. Sur l'abaque des colonnes toutefois son attitude diffère notablement de celle qu'il a à Edfou. D'abord, la partie à sculpter étant moins élevée, on lui a donné des jambes plus courtes encore, car on n'a rien diminué de la hauteur de sa coiffure. Mais ses mains au lieu de se poser sur ses genoux, tiennent de hauts bouquets, tressés de fleurs de lotus et de papyrus, qui s'incurvent vers le haut et viennent toucher sa couronne de plumes.

On pourrait croire, au premier abord, que ces fleurs ont été placées de part et d'autre du dieu pour combler le vide assez disgracieux que l'on constate à Edfou entre les angles de l'abaque et la sculpture. Pourtant ce serait méconnaître, croyons-nous, le but des décorateurs. Le point de vue esthétique vient seulement compléter l'intention religieuse et non dicter l'emploi des formes. La fleur est un symbole de la vie naissante depuis une époque fort ancienne[2] et si Bès tient des bouquets de fleurs tressés en guirlande, c'est qu'il doit apporter la vie à l'enfant divin dont la naissance est racontée sur les parois intérieures du sanctuaire. Lui-même, du reste, n'est-il pas celui qui dispense la fécondité? Nous le verrons jouer un rôle au moment de la naissance avec sa commère Touëris et ils figurent tous deux sur les motifs prophylactiques des corniches et des

[1] *Mam. d'Edfou*, pl. XLVII.

[2] A. DE BUCK, *La fleur au front du Grand-prêtre*, « Oudtestamentische studien », IX, 1951, p. 18-29.

frises. Mais ici, il paraît particulièrement dans son rôle de dispensateur de force fécondante et de vie[1], tel qu'on peut l'inférer des « chambres de Bès » trouvées jadis par Quibell à l'Est de la pyramide de Teti à Saqqara[2], ou des Bès-panthées ithyphalliques de Leyde[3] ou de Berlin[4] par exemple.

Pourquoi donc ce petit dieu grimaçant paraît-il avec prédilection surtout dans les mammisis où Hathor joue le rôle de déesse-mère? On pourrait le conjecturer d'après une remarque de Junker citant un texte de Dendara : « Le bon Bès à la tête de *Bougem*, Bès qui vient de To-Seti »[5]. C'est qu'en effet Bès est particulièrement lié avec Hathor. A Philae, dans le petit temple qu'elle possédait, à l'Est de celui d'Isis, Hity et Bès accueillaient son retour par des démonstrations de joie. Au fût des colonnes engagées, nous les voyons dansant sur leurs courtes jambes torses tandis qu'ils jouent de la harpe ou « frappent le tambourin » pour leur maîtresse[6]. Au contraire, Bès se rencontre rarement dans le mammisi d'Isis. Il n'assume

[1] BONNET, *Reallexicon*, p. 105.

[2] Voir en outre, sur ces chambres, les remarques de L. KEIMER, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, Le Caire, 1948, p. 44. Ce dernier annonce une note de A. Varille qui n'a, à notre connaissance, jamais paru.

[3] Voir PLEYTE, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, commentaire du chap. 163 près de la page 132. Voir aussi V. BISSING, *Die Kultur des alten Aegyptens*, Leipzig, 1913, fig. 55.

[4] BONNET, *Reallexikon*, p. 107. Sans doute aussi, faut-il voir une intention de redonner la vie dans l'ensevelissement de fœtus venus avant terme en une statue de bois en forme de Bès. Cf. LORTET et GAILLARD, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*, 2e série, Lyon, 1905, p. 201 et suiv.

[5] H. JUNKER, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, publication de l'Acad. royale de Prusse, Berlin, 1911, p. 86. Nous ne pouvons nous en tenir à la page tout à fait superficielle de PETRIE, *Egyptian decorative Art*, Londres, 1895, p. 115.

[6] Quelques textes dans H. JUNKER, *op. cit.*, p. 46. L'ensemble est inédit; voir les photographies que nous joignons à ce travail, pl. VIII et IX.

ici que son rôle prophylactique auprès de la parturiente dans le sanctuaire ou celui, plus général, d'écarter le mauvais œil par sa seule face grimaçante sculptée sur le revers intérieur des chapiteaux hathoriques au pronaos [1]. De Kom Ombo, trop détruit, nous ne pouvons rien dire. A Ermant, son rôle était certainement réduit. Au-dessus de la porte d'entrée du premier sanctuaire et sur sa paroi gauche, il apparaissait comme gardien, ainsi que dans le sanctuaire du fond. Une fois seulement, sur la paroi gauche, il joue du tambourin [2].

Si donc le dieu nain d'Afrique apparaît si souvent chez Hathor, surtout à Dendara, c'est parce qu'il est revenu avec elle des lointaines contrées du Sud où la déesse furieuse s'était retirée. Il l'avait ensuite apaisée « au moyen de ce qu'elle aime » en jouant du tambourin ou de la harpe à Philae. Mais à Edfou et à Dendara, celui qui était devenu le protecteur des parturientes se devait particulièrement, non seulement d'écarter de la déesse en travail les influences maléfiques, mais encore de lui dispenser la vie sans cesse renaissante que symbolisent ses fleurs et de la réjouir et de l'apaiser au moment des douleurs de l'enfantement. C'est pourquoi les multiples inscriptions qui accompagnent ces Bès sont surtout destinées à appeler la joie et la gaîté chez Celle qui présidait à ces manifestations. Ce double

(1) Inédit, voir notre photographie (pl. VIII A). Le rôle prophylactique et apotropaïque de Bès a bien été mis en lumière par H. Epstein-Prag, *Gott Bès* [hiéroglyphes], in *Archiv für Geschichte der Medizin*, XI, cahiers 5-6, 1919, p. 233 et suiv. Pour la bibliographie récente dont le *Lexikon* de Bonnet ne paraît pas faire état, voir J. Sainte Fare Garnot, *Religions égyptiennes antiques*, Bibliographie analytique, Paris, 1952, p. 15-17.

(2) D'après Porter et Moss, t. V, p. 153 et suiv., deux Bès gardiens armés de couteaux sont reproduits dans les planches de la *Description de l'Égypte*, t. I, *Antiquités*, pl. 95, 8 et pl. 96, 3. Le personnage qui paraît jouer du tambourin derrière la statue de Min portée par douze prêtres (*ibid.*, p. 97, 4) est interprété comme Bès par Porter et Moss, p. 155, l. 29, mais ce n'est pas sûr, car la figure est endommagée et n'a pas les autres caractéristiques du dieu.

caractère de Bès, défini par les textes, explique ainsi sa constante présence au mammisi.

C'est dans celui de Nectanébo que nous lisons le passage capital dans lequel Hity est lié indissolublement à la déesse [1] : « <Je suis> [2] le bon Hity qui t'accompagne. Je suis venu avec toi de To-Seti. Je danse (*ḥpg*) pour Ta Majesté afin d'apaiser ton cœur. J'exécute un pas (*nmt*) pour les deux enfants [3] dans leur Demeure-d'engendrement. Je rythme mon pas (*ẖnt*) pour les deux nouveau-nés, afin de réjouir leur visage..., etc. ». Et les colonnes portaient, inscrites en bandeaux circulaires ou de chaque côté du dieu difforme qu'elles présentaient, les chants qu'il modulait en exécutant ses danses :

> « Gloire (*ḥknw*) à Ta Crainte, toi qui es sorti de l'œil mystérieux, de la pupille de la brillante...
> Danse à Ta Vue, fils divin,
> enfant

(1) *Mam. Dendara*, p. 69. Un texte inédit de Philae (1er pylône, porte Ouest, servant de déambulatoire au mammisi, paroi Ouest, frise = P. M. 96-97) vient ici montrer que nous n'avons point affaire à un trait de la légende particulier à Dendara puisqu'il y est dit : [hiéroglyphes]. Le *in* initial s'explique parce que l'inscription commente une image de Bès dansant : « (Danse exécutée) par les Hitys du mammisi venus en Égypte avec elle vers son père Harpocrate ». Une inscription opposée à celle-ci dit exactement la même chose dans sa partie conservée. C'est donc un indice précieux sur l'origine de Bès et sur son rôle dans la légende du voyage d'Hathor, bien net dans les inscriptions de Philae. Il ne semble pas que la monographie si riche du Professeur Junker ait utilisé des notices aussi explicites.

(2) L'inscription qui commence ainsi paraît bien être intacte — à moins de supposer qu'elle continuait un texte perdu de la partie supérieure, ce qui est peu probable, car le sens est complet. Toutefois, comme il n'y a pas la formule consacrée : « Paroles dites par Hity », il faut supposer que c'est Bès lui-même qui se nomme sans employer la formule normale : *ink Ḥity*, mais en mettant son nom emphatiquement en tête de la phrase. Les grammaires qui signalent le procédé ne donnent guère d'exemple à la 1re personne.

(3) Il s'agit de l'enfant et de son *ka*.

Louange (*ḥs*) à Ton Image, Ihy enfant (*nw*)
qui prie sa mère avec les rites qu'elle désire [1].
Joie à Ta forme, toi qui te lèves, en disque
solaire [2].
Nous t'adressons nos louanges,
Nous faisons des gestes de joie à ta vue,
Nous réjouissons ton cœur avec les offrandes du fils
de Rê ( )
Nous exultons (*gwꜣ*) [3] pour Ta Puissance,
Nous sautons pour ta statue de culte,
Nous t'apaisons [4] avec le produit des champs [5] du
roi... ( ) [6].

Au mammisi romain, une grande abondance de pareils chants accompagne les figurations de Bès et de Hity que nous avons signalées, mais, ce qui nous intéresse surtout, c'est qu'aux architraves il reçoit un certain nombre de déterminations géographiques [7] qui nous permettent de bien le situer dans la légende mythologique d'Hathor. Le

(1) On pourrait comprendre aussi « de son (= sa mère) cœur », ce qui, pour le sens, reviendrait au même. L'orthographe, ici, n'est pas très claire.

(2) *Mam. Dendara*, p. 79.

(3) Le verbe qui avait anciennement le sens de « tirer ensemble », ne paraît pas noté au *Wb.* comme verbe servant à exprimer la joie; au moins à l'époque tardive. Le sens d'« exulter » paraît assez convenir. Même sens dans *Mam. Dendara,* 102, 5 ( ) : « J'exulte pour ta statue-*bès* ».

(4) Sans doute une erreur du lapicide aura fait passer le pronom dépendant complément avant le suffixe sujet auquel on a ajouté un . Le parallélisme semble exiger cette construction et d'ailleurs, sans correction, le texte ne nous paraît pas explicable.

(5) Il faut voir dans une orthographe de avec différents déterminatifs. Voir *Wb. Belegstellen*, t. II, p. 388.

(6) *Mam. Dendara*, p. 80.

(7) Il est curieux que les travaux consacrés à Bès n'aient pas davantage utilisé les textes qui se rapportent à lui. Que depuis longtemps des démons semblables aient été connus en Égypte (cf. Bonnet, *Reallexikon*, p. 109), cela montre seulement que depuis longtemps

« bon Bès » est successivement « Seigneur de Pount » ([1] et autres orthographes) et de « Bougem » ( ) [2], Hity, lui, est « à la tête de Heken » [3] mais aussi « Seigneur de Pount » [4] (+ (*sic*)) et de Kenset [5] ( ). Mieux, il est et , « à la tête du mammisi », « Seigneur du mammisi ». Mais il l'est devenu après avoir quitté sa patrie lointaine, puisque nous apprenons encore que « Bès a jailli (*bs*) de To-Seti » ( ).

De toutes ces informations littéraires, il ressort nettement qu'à Dendara Bès n'est pas seulement le démon grotesque dont les gestes apotropaïques éloignent de la déesse sur le point d'accoucher les mauvaises influences. Il est aussi celui qui la raccompagne du Sud lointain au pas de sa danse africaine et au son du tambourin. Il l'apaise en la charmant de cette musique qui fait sa joie et à laquelle elle préside. Dieu des forces fécondes, il s'associe à elle lors de la conception et de la parturition pour lui prodiguer la vie rajeunie de ses bouquets symboliques et devient, lui aussi, sur ses hautes architraves, le Seigneur du mammisi. S'il nous a fallu tant insister sur ce rôle, c'est qu'il permet, seul, d'expliquer la présence dans l'architecture de Dendara et d'Edfou, soit des grands Bès ornant sur trois faces le sommet des piliers dans les propylées, soit des Bès sculptés sur les quatre côtés de l'abaque aux colonnes végétales des mammisis où Hathor était en titre la Dame du lieu.

Les supports nous montrent donc encore une grande

l'Égypte était préparée à l'adopter. Mais quand des textes formels affirment son origine soudanaise, nous n'avons aucune raison de les rejeter.

(1) *Mam. Dendara*, p. 274, 18.

(2) *Ibid.*, p. 284, 11.

(3) *Ibid.*, p. 282, 9. Peut-être faut-il identifier cette région avec le de Médamoud (Gauthier, *D. G.*, IV, 44).

(4) *Ibid.*, p. 272, 15; cf. écriture plus normale, p. 277, 2.

(5) *Ibid.*, p. 273, 15. Pour les exemples suivants, voir p. 278, 6; 279, 14; 281, 6.

indépendance par rapport à un modèle supposé de temple périptère. La présence de la colonne végétale est nécessaire dans un édifice consacré au développement de la vie du jeune dieu [1]. Le sistre hathorique n'était pas indispensable et on le retrouve surtout là où Hathor n'était point souveraine, choisi à la fois pour sa valeur apotropaïque et pour symboliser la joie qui entoure l'enfantement. Ailleurs, chez Hathor elle-même, c'est Bès, pour des raisons symboliques que nous venons de développer, qui remplace le sistre. Chaque élément de décoration est choisi avec un soin particulier pour signifier quelque chose. Le sens esthétique des architectes ne peut donc se donner libre cours que dans l'exacte mesure où le programme religieux le leur permet. Le souvenir d'un édifice en matériau léger, s'il est exact que ce soit bien sur un modèle préexistant que ce type a été créé, est bien lointain. De toutes façons, il ne peut s'agir de retrouver dans les colonnes un souvenir précis de l'hypothétique mammisi primitif. Elles s'expliquent, chacune, par la valeur qu'on leur a attribuée et c'est comme telles que nous devons les comprendre.

* * *

Déjà les savants de la Commission d'Égypte avaient été frappés par la soigneuse distribution des fenêtres dans les temples égyptiens et ils en avaient déduit parfois une intention des constructeurs pour éclairer à telle heure et en

[1] On aurait pu, sans cela, se contenter du temple périptère à colonnes-sistre ou à piliers-sistre comme on en voyait non seulement au petit temple d'Abou-Simbel ou au Speos Artemidos (où ils pourraient seulement s'expliquer par la nécessité architecturale dans un temple hypogée), mais aussi à Serabit el-Khadem (Petrie, *Researches in Sinaï*, Londres, 1906, photographies 95 et 100-104). On pouvait concevoir aussi des temples périptères à colonnes à pans coupés ornées de sistres comme à El-Kab (Jéquier, *Manuel d'archéologie*, fig. 113, p. 188).

telle saison tel tableau. Il est difficile de démontrer de pareilles suppositions. Elles n'ont rien en soi d'invraisemblable mais il est bien certain que, là comme ailleurs, de simples remarques ne suffisent pas. Il faudrait rapprocher textes et faits archéologiques qui, en s'étayant réciproquement, nous donneraient alors quelque sécurité. Et pourtant on ne peut s'empêcher quelques suppositions en examinant l'éclairage des mammisis.

Dans les parties annexes du temple, la lumière coule à flots : les propylées des anciens mammisis, à Dendara et à Edfou, les salles hypostyles de Philae, de Kom Ombo, d'Ermant et du mammisi récent à Dendara, laissent largement pénétrer l'air et le jour, de même que les portiques latéraux partout où ils existent.

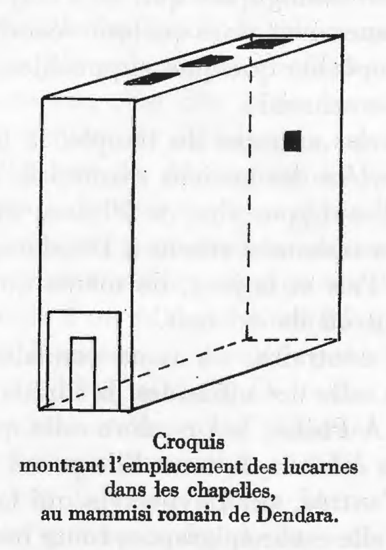
Partout, au contraire, où nous connaissons encore le dispositif de la salle des offrandes, la lumière est beaucoup plus mesurée. A Philae, la première salle qui joue ce rôle, n'est même pas éclairée du tout. Elle prend seulement jour par la porte d'entrée, sur l'hypostyle qui la précède. Sans doute, comme elle est anépigraphe, toute indication précise nous fait défaut sur sa destination. Pourtant la place qu'elle occupe dans le plan d'ensemble ne laisse guère de doute à son sujet, au moins dans l'état remanié du mammisi et très probablement même dans son état ancien. A Ermant [1], une fenêtre donnait du jour également du côté opposé à l'escalier, c'est-à-dire au Nord. A Edfou, et au mammisi romain de Dendara, elles devaient posséder un éclairage analogue.

Lorsque le monument possède des chapelles ou des couloirs parallèles au sanctuaire, comme à Dendara [2], ils sont éclairés aussi par des soupiraux ménagés dans la toiture ou même dans les murs. Sur l'état primitif des fenêtres dans les deux chapelles flanquant la cella, au mammisi de Nectanébo, on ne peut rien dire. Mais lorsqu'elles furent

[1] *Description de l'Égypte*, t. I, *Antiquités*, p. 416.

[2] De Kom Ombo, trop détruit, il est impossible de rien dire.

couvertes en pierre, à l'époque grecque, un soupirail percé au milieu du plafond [1] permettait de les éclairer. Au mammisi romain, des chapelles pareillement disposées, mais beaucoup plus grandes et surtout plus hautes, possé-



Croquis
montrant l'emplacement des lucarnes
dans les chapelles,
au mammisi romain de Dendara.

daient quatre fenêtres : trois percées au plafond et une dans la paroi du fond aux deux tiers environ de la hauteur.

Dans le type très évolué de Dendara, la salle de l'Ennéade est ajourée par quatre soupiraux dans le plafond. Ils sont situés de part et d'autre de l'allée centrale, dans les bas-côtés, au milieu de représentations astronomiques, si mutilées aujourd'hui qu'on peut à peine les deviner (voir schéma ci-joint). Comme aux soupiraux de l'escalier, la partie intérieure, très évasée, portait dans son épaisseur l'image de quatre soleils rayonnants. Malheureusement, nous ne pouvons plus savoir si la place par où pénétrait la lumière était en liaison avec les représentations astronomiques qui l'entouraient. Il n'est pas douteux, toutefois, que le sens symbolique des fenêtres n'ait été présent au

(1) Le bourrelet extérieur marquant l'emplacement du soupirail à la chapelle Sud est bien visible sur la planche XXIII (à droite et en bas) de Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. I.

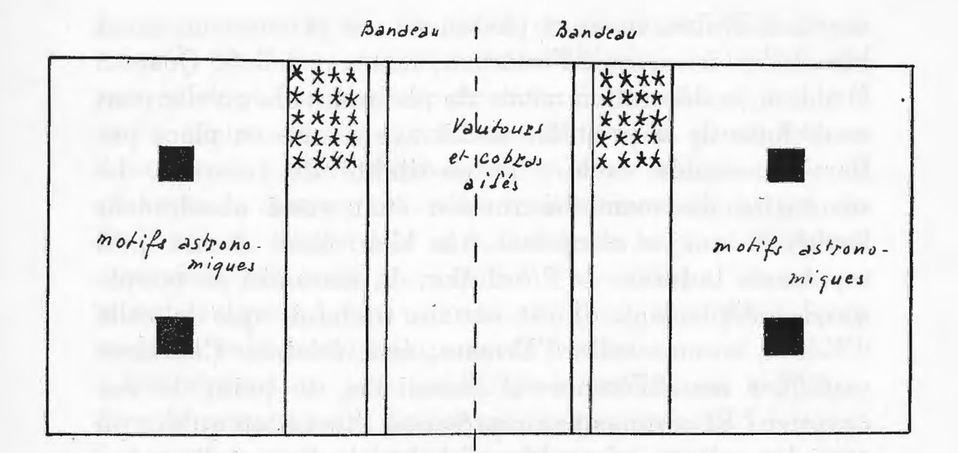


Schéma de la disposition du plafond dans la salle de l'Ennéade au mammisi romain.

mammisi comme au temple principal. Le texte gravé sous celles de l'escalier [1] ne laisse prise à aucun doute à cet égard. Mais il semble que, comme dans tout symbolisme, on se soit moins attaché à l'emplacement proprement dit qu'à sa signification, puisque c'est de manière seulement « symbolique » que la lumière, pénétrant dans l'escalier, va toucher la statue de culte enfermée dans le naos de la cella !...

Le problème le plus curieux est posé par l'éclairage de la cella. Il n'est pas douteux que les deux mammisis les plus anciens aient eu un sanctuaire complètement fermé. Aussi bien chez Nectanébo, à Dendara [2], qu'à Philae [3], le sanctuaire primitif n'avait pour ouverture que sa porte et, celle-ci fermée, était plongé dans l'obscurité la plus totale. Comme nous l'avons déjà noté, les ouvertures actuelles, pratiquées à l'Est et à l'Ouest, au sommet des

(1) Voir *Mam. Dendara*, p. 240. Nous avons traduit et commenté ce texte dans un travail d'ensemble sur le symbolisme de la lumière à Dendara dans *ASAE*, t. LI, 1951, p. 397-399.
(2) Voir présent travail, p. 82.
(3) Weindler, *Geburts- und Wochenbettsdarstellungen...*, Münich, 1915, pl. 20.

murs, à Philae, ne sont pas anciennes et coupent, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur, textes et reliefs. Quant à Dendara, la décoration même du plafond, telle qu'elle peut se déduire de la première architrave remise en place par Baraize, semble exclure la possibilité de lucarnes. Le sanctuaire du mammisi romain était aussi absolument fermé, ce qui se comprend très bien, étant donné qu'il représente le terme de l'évolution du mammisi en temple quasi indépendant. Il est certain toutefois que la cella d'Edfou, comme celle d'Ermant, était éclairée. Comment expliquer ces différences si essentielles du point de vue égyptien? Et comment se représenter l'intention qu'ont pu avoir les prêtres qui ont abouti à des résultats si divers?

Il n'est pas douteux, comme nous l'avons montré à propos de l'emplacement du mammisi, que les assimilations cosmogoniques auxquelles la naissance divine et royale donnait lieu, n'ait dicté l'orientation symbolique de nos monuments. Le jeune dieu, auquel est assimilé le roi, représente le soleil levant, illuminant le monde et organisant le chaos au sortir des ténèbres. De là à vouloir assurer une pénétration de la lumière, peut-être sur la scène de la naissance, dans le sanctuaire, à certains jours de fête, il n'y a qu'un pas. La disposition la plus remarquable à ce point de vue semble celle de Dendara. Le dieu, parfaitement abrité dans une cella close de toutes parts, pouvait être caressé par les rayons du soleil levant, par simple ouverture des portes puisque les axes des deux mammisis, rigoureusement parallèles, sont orientés. On pouvait donc, à la fois, assurer la protection parfaite du corps divin par la fermeture totale et l'illumination du sanctuaire à l'aurore.

A Ermant, les choses étaient bien différentes, le mammisi étant tourné presque à l'Ouest. Aussi, dans l'arrière sanctuaire, où se trouvent justement les bas-reliefs de la naissance d'Harprê, une petite fenêtre carrée (1) permettait

(1) *Description de l'Égypte*, I, p. 416.

aux premiers rayons du soleil de pénétrer symboliquement (1) dans le sanctuaire pour illuminer, à l'aube du jour naissant, la naissance du dieu. Et, d'ailleurs, le tabernacle contenant l'image divine était bien protégé dans l'avant-cella parfaitement close (2). Il est très probable en effet que le naos se trouvait, comme au mammisi romain de Dendara, adossé à la niche axiale de la paroi Est dans cette salle. On avait ainsi réalisé le double but de mettre la statue de culte dans une sécurité totale et d'éclairer, au lever du jour, la venue au monde du dieu.

Un résultat un peu semblable a été obtenu à Philae, dans le remaniement final que nous avons sous les yeux. Le premier état embryonnaire du mammisi comportait deux chambres obscures seulement, dont la seconde, celle de la naissance, n'était ouverte, par sa porte, que vers le Sud. Mais, lorsqu'on ajouta la troisième salle, derrière le sanctuaire primitif, toute la paroi du fond fut ornée de tableaux à la gloire d'Horus Roi. On avait ménagé au sommet des murs Est et Ouest des ouvertures étroites extérieurement mais évasées à l'intérieur et nous avons constaté que le soleil matinal et le soleil couchant, quand leurs rayons sont encore obliques (3), viennent caresser, au petit matin et aux dernières lueurs du jour, les tableaux essentiels qui ornent le fond de l'édifice.

(1) Bien que la fenêtre fût à l'Est, on ne doit pas oublier que le portique extérieur devait empêcher les rayons du soleil de pénétrer dans le sanctuaire, encore que l'emplacement exact de la fenêtre ait pu être calculé pour le permettre. La disparition du monument ne peut nous permettre que des hypothèses pour ce qui est du détail.

(2) Jomard ne note aucune fenêtre pour cette partie de l'édifice, alors qu'il indique avec soin celle de la salle des offrandes et celle de l'arrière-sanctuaire.

(3) Nous n'avons séjourné à Philae qu'aux mois d'août et septembre, en 1948 et en 1950. Il est bien évident qu'aux mois d'hiver, le soleil, beaucoup plus bas, doit illuminer encore mieux les reliefs. On voit qu'ici, malgré le déambulatoire, la lumière arrivait à pénétrer à l'intérieur du sanctuaire, les fenêtres ayant été placées assez bas pour cela.

Le seul mammisi qui semble faire exception est celui d'Edfou. Il est presque orienté, lui aussi, par suite de son emplacement tout à fait symétrique à celui de Dendara, par rapport à l'axe du grand temple. Or on a percé une lucarne, dans l'axe de l'édifice [1], apparemment pour que, dès son lever, le soleil y pénètre. Mais on s'aperçoit vite que ce ne serait là que pieux symbolisme, car cette fenêtre ne pouvait recevoir les rayons du soleil levant. Elle est en effet prise dans le retour de l'escalier qui assurait l'accès au toit. Bien qu'il soit démoli aujourd'hui, on comprend bien qu'il était ménagé entre le toit de la salle des offrandes et celui du sanctuaire. Les rayons du soleil ne devaient donc arriver à pénétrer dans le soupirail que lorsqu'il était déjà haut sur l'horizon et ne touchait ainsi, probablement, que le sol de la salle. Un autre fait montre bien que ce n'est pas par cette lucarne que s'opérait l'illumination de la statue de culte. Deux autres soupiraux, en effet, sont ménagés aux parties hautes du sanctuaire et ne peuvent, eux non plus, livrer passage aux rayons du soleil. Celui du Sud, qui pourrait recevoir la lumière, situé trop haut pour que le soleil puisse y pénétrer à cause de l'écran constitué par les architraves, n'est d'aucune utilité à cet effet. L'autre est au Nord. On doit donc se demander si l'architecte qui a conçu le mammisi d'Edfou a primitivement voulu faire un sanctuaire proprement dit, destiné à abriter une statue, ou seulement un reposoir où l'image (ou les images) divine était placée provisoirement lors de certaines fêtes. Les inscriptions — mais qui peuvent être postérieures, et de beaucoup, à la construction — nous montrent que, au moment où elles ont été rédigées, le temple était utilisé comme un véritable sanctuaire.

Faudrait-il penser que c'est seulement dans le cas où la

[1] On peut facilement étudier l'emplacement de cette lucarne dans les planches II, III, IV et LIX du *Mammisi d'Edfou.* Pour les lucarnes latérales, elles sont indiquées, pour l'extérieur, au sommet des planches XX et XXI et, pour l'intérieur, au sommet des planches XIII et XV.

divinité locale était une déesse qu'on avait conçu un mammisi « permanent » si l'on ose dire? Dans ce cas, ils ne seraient devenus permanents, tous, même ceux des dieux, que plus tard, avec le développement du culte, au milieu à peu près de l'époque ptolémaïque. Mais c'est avancer là, il faut bien l'avouer, une hypothèse assez aventureuse, tant que nous ne saurons pas comment était éclairé le sanctuaire du mammisi de la Bonne-Sœur à Kom Ombo, ou celui de Nébetouou à Esna, près des temples de Sobek et Haroëris ou de Khnoum.

*
* *

L'éclairage seul, d'ailleurs, ne permettait pas de mettre suffisamment en valeur telle scène importante aux yeux des prêtres et depuis longtemps déjà ils y employaient des revêtements en matière précieuse [1]. Une preuve qu'ils attachaient aux tableaux ainsi relevés une importance particulière, c'est qu'ils les ont multipliés et sur des sujets qui se correspondent d'un mammisi à l'autre.

Au mammisi d'Edfou, Chassinat, le premier, s'aperçut que la paroi Ouest du sanctuaire avait été revêtue d'or par application d'une feuille très mince de métal sur un enduit blanc de stuc fin auquel on la faisait adhérer sans doute au moyen de gomme dissoute dans l'eau [2]. Nous avons nous-même étudié des revêtements obtenus au moyen d'une lame d'or ou de métal doré plaquée sur le relief et maintenue en place au moyen de chevilles de bois dans lesquelles

[1] Voir Borchardt, *Allerhand Kleinigkeiten,* 1933, p. 1-11 et pl. 1-5. M. Lacau a étudié, à ce point de vue, colonnes et blocs anciens de Karnak dans une communication faite au congrès des Orientalistes en 1948 à Paris. Voir un résumé in *Congrès des Orientalistes* (XXIe Congrès international), Paris, 1948, p. 76-79 et *L'or dans l'architecture égyptienne,* in *ASAE,* LIII, 1955, p. 221-250 et 5 planches.

[2] *Mam. Edfou,* p. XVII et XIX.

on la fixait par des clous à tête dorée [1]. Nous devons maintenant essayer de chercher ce que l'on peut savoir à ce sujet, des autres mammisis et, la documentation rassemblée, de voir comment interpréter une si riche ornementation.

* * *

L'emploi de rehauts en métal précieux était particulièrement abondant au premier pylône de Philae. Les deux Isis placées de part et d'autre de la porte de Nectanébo, sur la façade intérieure, étaient entièrement revêtues d'or, tandis qu'au registre inférieur du massif Ouest, seul le disque surmontant la couronne osiriaque avait été doré. Parmi les reliefs dorés du pylône, nous pouvons compter comme faisant partie du mammisi ceux que l'on voit sur la porte du massif Ouest. Celle-ci conçue pour servir de propylées au temple de la naissance est ornée de tableaux et d'inscriptions qui tous, de manière plus ou moins directe, introduisent à notre sanctuaire. Or la première scène qui, sur l'encadrement extérieur de la porte, au Sud, est sculptée au-dessus du soubassement, de chaque côté de l'axe, représente le roi offrant des pains ainsi que des fleurs à Horus et à Isis couverte d'or. Horus en effet ne semble pas avoir été habillé de métal. Les emplacements très nets des chevilles de bois n'entourent qu'Isis venant pourtant en second lieu après son fils. A la sortie du couloir ménagé dans le pylône, l'encadrement intérieur de la porte regardant le mammisi représente, dans le premier tableau au-dessus du soubassement, l'offrande de l'or et du lapis-lazuli. Dans les deux cas, Isis également était recouverte d'or [2].

Si rien n'a échappé à nos investigations, nous n'avons aucune autre preuve formelle de revêtements d'or au

(1) *BIFAO*, t. L, 1951, p. 153-155 et pl. XI et XII.
(2) Pour ces scènes inédites de Philae, voir ici-même, pl. VI.

mammisi de Philae. Pourtant il est bien tentant d'imaginer qu'il y en avait d'autres à l'intérieur. Les revêtements par application de feuilles de métal fixées par des clous enfoncés dans les chevilles de bois dont nous retrouvons l'emplacement, ne peuvent être clairement décelés que dehors, dans l'embrasure des portes ou à la face de linteaux extérieurs ou presque. Jamais nous n'en observons à l'intérieur même des temples. Pour peu qu'on se remémore alors la remarque faite par Chassinat au mammisi d'Edfou, on sera amené à concevoir qu'il existait deux procédés de dorure. Un plus résistant employé à l'extérieur, utilisant la cheville de bois introduite dans un trou percé intentionnellement, ne nous échappe guère aujourd'hui dans les monuments bien conservés. Un autre, beaucoup plus fragile, mais permettant sans doute de dorer de grandes surfaces à l'intérieur des salles, consistait à coller à la gomme une feuille très mince de métal sur un enduit de plâtre fin [1]. Il faut un peu de chance pour avoir des certitudes à ce sujet, tant depuis l'antiquité l'*auri sacra fames* a réussi à détruire ces applications de métal. On pourra toutefois l'induire lorsqu'on trouvera dans quelque partie d'un sanctuaire une couche anormale de plâtre empâtant textes et reliefs de quelque importance.

A Philae, les eaux ont depuis longtemps emporté le plâtre qui pourrait nous renseigner sur l'état ancien de la paroi. On est cependant fondé à penser, par comparaison,

(1) Sur la fabrication de ces feuilles, à Alexandrie par exemple pour l'époque récente, voir Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 98-99 et Kees, *Aegypten*, 1933, p. 133 et suiv. avec bibliographie. C'est Chassinat qui indique le procédé de colle à la gomme sur enduit fin, les feuilles d'or étant d'une minceur extrême. Il n'indique pas non plus où il a trouvé mention de cette façon de faire. Pline (*Hist. Nat.*, XXXIII, 20) indique que pour coller l'or sur le marbre on employait le blanc d'œuf. Pour préparer des dorures, les recettes même assez récentes exigent toujours un mordant très fin, en général de stuc ou de matière argileuse; voir, à ce sujet, *Recueil de secrets sûrs et expérimentés à l'usage des artistes* par M. Buchoz, 2e éd., Paris, 1783, t. I, p. 334 et surtout p. 340.

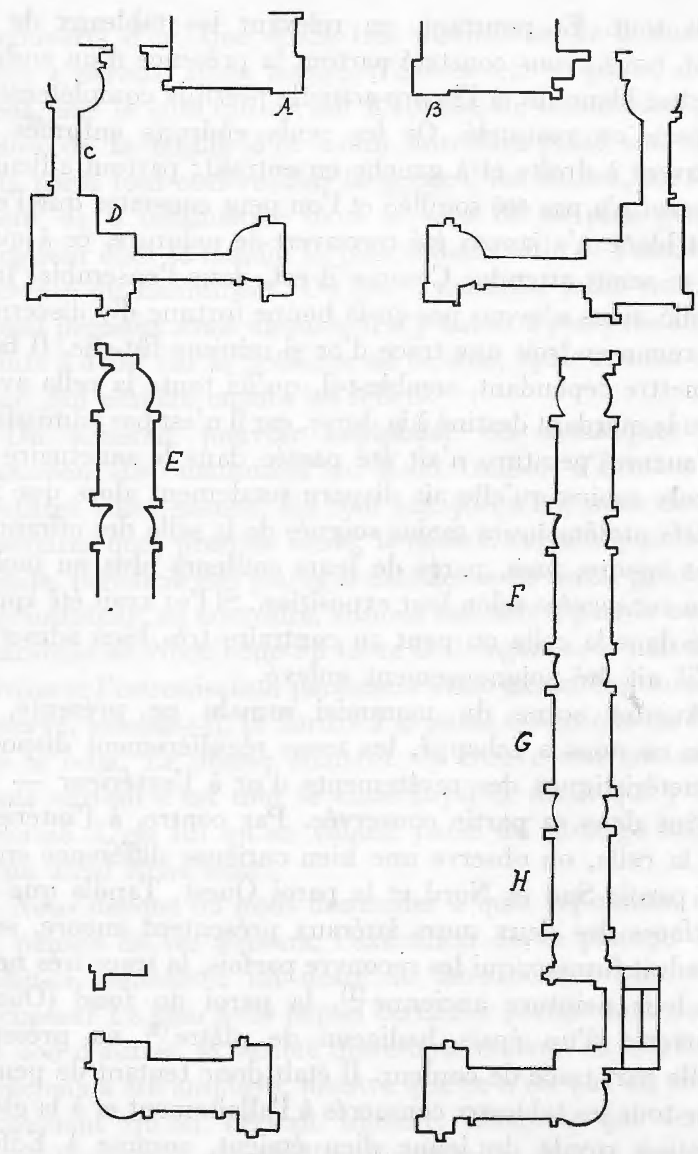
que la paroi Nord (axiale) de l'arrière sanctuaire, consacrée à l'exaltation d'Horus Roi, était dorée. Il y aurait eu ainsi une étroite ressemblance entre la conception que révèle ce sanctuaire et celle d'Edfou [1]. Dans cette localité, c'est seulement sur la paroi Ouest que Chassinat a pu relever des traces de dorure. Sans doute, les représentations d'offrandes liées au culte royal d'Horus (fleurs, couronnes, Maât) avaient-elles une importance particulière correspondant aux tableaux de Philae.

Le mammisi d'Edfou connaissait aussi les revêtements d'or extérieurs : à l'entrée de la salle des offrandes, le soubassement extérieur de la porte représentant Hathor allaitant (*A* et *B* sur le schéma ci-joint); un des tableaux d'entrecolonnement où l'on voit Hathor suivie d'Horus (*C*) et la face Nord d'un des piliers d'angle avec une Hathor allaitant (*D*) dans le vestibule; les deux premiers tableaux d'entrecolonnement gauche, dans les propylées où l'on a sculpté Hathor et l'enfant derrière elle (*G*), et Horus suivi d'Hathor allaitant (*H*). Toutes les divinités de ces tableaux présentent autour d'elles les trous régulièrement disposés forés dans la pierre où on logeait les chevilles de bois. Il se peut même que Horus, dans les tableaux *E* et *F* des propylées, ait été lamé d'or. Mais comme la partie supérieure du relief a aujourd'hui disparu, il est difficile de dire si les trous qu'on aperçoit dans la partie basse du relief mutilé s'expliquent bien ainsi ou ont une autre origine.

Au mammisi de Nectanébo, les revêtements extérieurs sont nets : deux à la porte axiale de la salle des offrandes et deux à la porte axiale de la cella illuminaient de leur éclat quatre Hathors allaitant. Le linteau ptolémaïque en calcaire avait aussi sa face antérieure plaquée d'or [2]. Apparemment

[1] *Mam. Edfou*, p. XVIII, n. 1.

[2] Pour des détails sur ces revêtements d'or, voir notre *Structure du mammisi de Nectanébo à Dendara*, in *BIFAO*, t. L, p. 153-155 et pl. XI et XII, et aussi *Mam. Dendara*, pl. V, VIII et XI où les trous autour des figures ont été bien marqués. Se reporter aux planches photographiques correspondantes. A la porte de la cella, on



Mammisi d'Edfou.

Croquis pour l'emplacement des revêtements d'or extérieurs.

discerne même exactement la forme qu'avait la feuille d'or, car la peinture, très bien conservée, du reste de la scène laisse libre un rectangle de grès autour des divinités.

c'est tout. Et pourtant, en relevant les tableaux de la cella, nous avons constaté partout la présence d'un enduit de stuc blanc fin, à l'heure actuelle presque complètement disparu ou craquelé. Or les seuls endroits enfumés se trouvent à droite et à gauche en entrant; partout ailleurs, la paroi n'a pas été souillée et l'on peut constater que l'enduit blanc n'a jamais été recouvert de peinture, ce à quoi on se serait attendu. Comme il est, dans l'ensemble, très écaillé, nous n'avons pas eu la bonne fortune d'y discerner en aucun endroit une trace d'or si minime fût-elle. Il faut admettre cependant, semble-t-il, qu'ici toute la cella avait reçu le mordant destiné à la dorer, car il n'est pas admissible qu'aucune peinture n'ait été passée dans le sanctuaire et encore moins qu'elle ait disparu totalement alors que les reliefs ptolémaïques moins soignés de la salle des offrandes sont encore, tous, parés de leurs couleurs plus ou moins bien conservées selon leur exposition. Si l'or avait été appliqué dans la cella on peut au contraire très bien admettre qu'il ait été soigneusement enlevé.

Aucune scène du mammisi romain ne présente, si rien ne nous a échappé, les trous régulièrement disposés caractéristiques des revêtements d'or à l'extérieur — du moins dans sa partie conservée. Par contre, à l'intérieur de la cella, on observe une bien curieuse différence entre les parois Sud et Nord et la paroi Ouest. Tandis que les surfaces des deux murs latéraux présentent encore, sous l'enduit fumeux qui les recouvre parfois, la trace très nette de leur peinture ancienne (1), la paroi du fond (Ouest) couverte d'un épais badigeon de plâtre (2) ne présente nulle part trace de couleur. Il était donc tentant de penser que tous les tableaux consacrés à l'allaitement et à la glorification royale du jeune dieu étaient, comme à Edfou,

(1) Très visible encore sur la planche XLVI par exemple du *Mam. Dendara* où l'on voit le damier peint sur les socles.

(2) Au point qu'il a fallu le faire sauter parfois pour lire des colonnes de texte, cf. *Mam. Dendara*, p. XXVI. Il est bien conservé surtout aux parties hautes. Les parties basses l'ont perdu.

recouverts d'or. Une étude très minutieuse de la surface nous a permis, après lavage, d'apercevoir en place, de-ci, de-là, sur le stuc qui servait d'apprêt, de minuscules parcelles de la feuille d'or ayant autrefois prêté son éclat à la paroi tout entière. Sur la queue d'un faucon, un fragment de 4 millimètres dans le sens de sa plus grande longueur était le témoin le plus considérable de l'ancienne richesse du monument. Du reste, même si toute trace de métal précieux avait disparu, il n'y aurait à peu près aucun doute à avoir sur la présence de ce stuc, épais et sans couleur, qui empâte encore les reliefs.

On aimerait pouvoir compléter ces remarques par l'examen des mammisis de Kom Ombo, d'Ermant ou d'autres villes encore! En tout cas, jusqu'ici, nous devons constater que, presque seule, la déesse, surtout quand elle allaite, bénéficie des placages extérieurs de métal précieux. A l'intérieur, au contraire, si nous mettons à part le cas du mammisi de Nectabéno où toute la théogamie, la naissance divine et l'intronisation paraissent avoir été dorées, on avait réservé, semble-t-il, la dorure à la paroi essentielle du fond de la cella. La déesse allaitant s'y trouve souvent aussi; mais surtout c'est tout le culte royal et divin qui y était résumé. C'est lui qu'on voulait parer du prestige inégalé d'un aussi riche éclat.

Nous devons ici nous demander à quoi répondait, dans la pensée de ses auteurs, l'exécution de ce placage d'or. Était-ce seulement un désir de faire éclater beauté ou richesse? Le soin avec lequel certaines parties sont dorées et non d'autres, la variété des emplacements où le placage précieux a été employé, montre que ce n'est pas un simple ornement qu'on désirait obtenir. Maspero qui semble avoir le premier signalé l'emploi régulier de l'or dans l'architecture (1), Engelbach qui déjà en détaille certains

(1) *L'archéologie égyptienne*, 1re éd., 1887, p. 297. Champollion avait déjà cru reconnaître l'emploi de dorure dans les sanctuaires de Kalabcha et de Dakka (*Lettres écrites d'Égypte*, nouvelle éd., 1868, p. 130).

procédés [1], Borchardt qui l'a longuement étudié [2], M. Lacau qui a relevé avec tant de minutie tout ce qui, à Karnak, laisse supposer l'utilisation de ces revêtements [3], ne donnent aucune explication de cet usage. Chassinat a tenté pour Edfou une interprétation qui peut convenir seulement à une partie de ce mammisi [4]. Il n'est pourtant pas douteux que l'or, comme les pierres précieuses, ait eu une valeur symbolique. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici les nombreux textes et les figurations qui l'établissent d'une manière certaine. Comme cette valeur n'est pas confinée à son emploi architectural mais est infiniment plus étendue, nous avons tenté de l'établir ailleurs et c'est à ce travail que nous renvoyons le lecteur [5] pour qu'il puisse juger lui-même que les idées exposées ici ne sont pas illusion et pure création de l'esprit — danger toujours menaçant lorsqu'on traite de symbolisme. L'or est l'élément essentiel de la vie divine. C'est la chair des dieux et il leur est réservé. Revêtir d'or une représentation c'est donc lui infuser en quelque sorte cette vie, comme c'est l'infuser à la statue que l'on expose aux rayons d'or de la lumière solaire à la fête de l'ouverture de l'an. Nous comprenons donc pourquoi la déesse, surtout lorsqu'elle allaite, et les grandes représentations mammisiaques sont couvertes d'or. Celui-ci contribue à apporter à toutes ces images vivantes, essentielles à nos temples, l'appoint de sa valeur vivifiante et de sa divinité. Comme les colonnes végétales et comme les Bès, sa vertu symbolique en avait dicté l'emploi et c'est elle qui faisait flamboyer dans l'ombre le mystère de la vie divine infusé au Dieu-roi.

(1) Somers Clarke et Engelbach, *Ancient Egyptian Masonry*, Londres, 1930, p. 205.

(2) *Allerhand Kleinigkeiten*, 1933, p. 1-11, pl. I-V.

(3) Sur l'emploi de l'or dans la décoration des monuments architecturaux, à l'époque du Nouvel Empire, *Actes du XXIe Congrès des Orientalistes*, Paris, 1949, p. 76-78 et *ASAE*, LIII, 1955, p. 221 et suiv.

(4) *Mam. Edfou*, p. xvii-xviii.

(5) F. Daumas, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, in *RHR*, t. CXLIX, 1, janvier-mars 1956, p. 1-17.

CONCLUSION

Puisque nous voici parvenus au terme de l'enquête archéologique sans laquelle nous ne pouvions nous faire une idée un peu précise des mammisis, essayons de résumer les résultats auxquels nous avons abouti de façon à voir si leur décoration confirme bien les conclusions architecturales précédentes.

D'abord, les anciens mammisis que nous connaissons se présentent à nous sous une forme extrêmement simple : une chambre, précédée d'un pronaos et munie d'une voie d'accès, propylées ou porte percée dans l'épaisseur d'un pylône. C'est ainsi qu'ils nous apparaissent à Philae, dans l'état primitif, ou dans le monument de Nectanébo à Dendara. Ils suggèrent immédiatement l'idée d'un reposoir, le mot étant entendu au sens large. On y vient en procession. N'accèdent à la cella que ceux qui ont un rôle à jouer dans le culte. Les propylées et le pronaos permettent aux prêtres de manœuvrer. Puis on repart une fois les cérémonies accomplies. Le déploiement et l'augmentation des grandes processions solennelles, bien attestés aux basses époques, avec les arrêts au temple de la naissance, nous permettent très bien de comprendre cette organisation qui paraît primitive.

Mais ces temples, très vite, évoluent. On s'aperçoit en effet que de grands dégagements intérieurs leur sont nécessaires. A Dendara, on avait déjà prévu deux longues chapelles latérales. A Kom Ombo, de longs couloirs, maintenant, entourent le sanctuaire; une salle des offrandes s'intercale entre le pronaos et la cella. Cependant, l'innovation la plus curieuse est celle de Philae, au second état, et d'Edfou. De façon à gagner de la place pour les évolutions

du clergé, on a entouré le temple d'une galerie à colonnes reliées par des murs-bahuts selon le vieux modèle des temples périptères à colonnes ou à piliers et en s'inspirant aussi sans doute de kiosques en matériaux légers. On crée donc un temple périptère entouré de portiques où le clergé peut se déplacer à l'abri des vues indiscrètes du profane. Toujours, d'ailleurs, on accède au déambulatoire directement de l'intérieur du temple, sans être obligé de revenir dans les kiosques qui le précèdent à Ermant, par exemple, ou au mammisi récent de Dendara. Il semble donc que la liturgie s'amplifie et que, de simple reposoir, le monument est devenu un temple où demeure une statue divine à laquelle il faut rendre un culte divin journalier, quelque réduit qu'il soit. On agrandit les cours antérieures qui ne suffisent pas à contenir le public ou les accessoires qui y sont admis lors des panégyries. On tâche de faire le plus de place possible autour de la cella. Cette évolution ne devait pas s'arrêter là, puisque nous voyons apparaître, à la fin du Ier siècle sans doute, une salle de l'Ennéade dans le mammisi romain de Dendara.

Si à ces remarques nous ajoutons celle que, très probablement, nous possédons quelques-uns des plus anciens mammisis, ce dont on ne peut douter quand on perçoit le caractère rudimentaire de celui de Nectanébo en son état primitif, il faudra chercher pourquoi on les a créés. Nous pouvons encore confirmer ici les arguments que nous avons apportés pour montrer qu'ils n'avaient rien à voir avec une relégation ancienne de l'accouchée : dans les temples érigés sous les dynasties purement nationales, au contraire, ils étaient à l'intérieur même de l'édifice. C'est pourquoi on n'a aucune chance, à époque ancienne, d'en trouver jamais au dehors. Et l'on ne peut objecter que la naissance d'Hatchepsout à Deir el-Bahari ou celle d'Aménophis III à Louxor sont des naissances royales, où un roi déterminé naît d'une reine qui a vécu dans le palais royal, tandis que nos mammisis représentent des naissances de dieux issus de déesses. C'est tout simplement que les

conditions politiques avaient profondément changé. Un roi indigène, résidant généralement à Thèbes, dieu né de dieux, pouvait facilement figurer dans la chambre de la naissance, au temple. Mais depuis que la dynastie éthiopienne s'est installée sur le trône d'Égypte, la théologie royale avait nécessairement évolué. Il n'était plus sans doute un dieu que de manière symbolique. Du moment qu'il prenait le pouvoir en Égypte, il devait être Horus, fils d'Osiris. C'est donc que, mystiquement, Amon l'avait engendré, Ptah l'avait sculpté, Khnoum l'avait modelé. Il était le fils mystique de chaque triade locale et l'on devait continuer à assurer son culte. Un peu comme pour les chrétiens, tout pouvoir civil quel qu'il soit tient son origine de Dieu et doit être respecté à ce titre [1], même s'il est exercé par des païens et si l'on doit subir des persécutions. Or le roi est toujours assimilé au jeune dieu de la triade locale. C'est Nectanébo à Dendara, mais c'est un Ptolémée à Philae. Ce sera Césarion à Ermant et Trajan même à Dendara. La théologie du pouvoir royal demeure donc essentiellement la même en son fonds mais son expression change et, avec la disparition des rois nationaux, elle devient plus symbolique. On ne renonce à rien de la pensée ancienne, on se contente, par un procédé familier à l'esprit égyptien, de la sublimer pour ainsi dire et d'assurer toujours le culte indispensable au maintien de l'ordre et des forces organisatrices afin de les faire prévaloir sur le chaos menaçant sans cesse d'envahir à nouveau le monde.

C'est maintenant ce culte et sa signification que nous devons étudier, grâce aux représentations abondantes que nous ont conservées les murs des mammisis.

[1] Saint Paul, *Épître aux Romains*, ch. xiii. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17e éd., 1933, t. II, p. 390-394, et les commentaires du P. Lagrange, dans son édition, p. 310-315, pour l'évolution de la théorie juive et chrétienne.

LIVRE SECOND

LE CULTE AU MAMMISI

INTRODUCTION

L'examen architectural des temples de la naissance nous a montré, au cours de leur évolution, l'apparition d'une salle des offrandes, tandis que leur construction avait été prévue pour l'accomplissement de rites particuliers lors des processions. C'est donc que, dans leur enceinte comme dans celle des temples principaux, se célébra, à la fois, à un moment donné, le culte divin journalier et un ou plusieurs services solennels. Mais l'unité essentielle de plan qu'ils révèlent dans la diversité de leurs agencements, l'importance de la cella décorée des mêmes tableaux, nous invitent à les étudier en bloc et non pas seulement à les examiner un par un. Sans doute chacun d'entre eux pouvait avoir des particularités dont certains indices subsistent encore. Nous tenterons de décrire celles que nous croirons pouvoir discerner, non sans marquer combien il est délicat de les attribuer à tel mammisi plutôt qu'à tel autre. Comment savoir en effet si des séries entières de tableaux représentant des éléments de culte sont propres à un monument? Ils ont bien pu figurer sur la partie détruite d'un des autres sanctuaires que nous possédons et ne pas se trouver sur d'autres qui, conçus sur un plan moins vaste, ne pouvaient offrir tant de place à la décoration. Les scènes sculptées, par exemple, dans l'épaisseur de la porte Ouest, au premier pylône de Philae, sont uniques à la fois parce que tous les autres propylées de nos mammisis ont été détruits et parce que l'architecture du temple est ici exceptionnelle.

La structure de nos temples demande donc, pour que nous saisissions le mieux possible leur fonctionnement, une étude de tout ce qui nous permet d'inférer la célébration du service divin journalier ainsi que le service général des offrandes journalières ou solennelles, parce que les documents ne nous permettent point d'attribuer avec certitude tel ou tel texte d'offrande à telle ou telle des grandes fêtes. La partie la plus longue de cette reconstitution liturgique et dogmatique sera consacrée aux fêtes solennelles célébrées au mammisi et surtout à la plus importante d'entre elles : le mystère de la naissance divine et royale. C'est l'état même des documents épigraphiques dont nous disposons qui nous impose, en quelque sorte, cette division de notre travail. Il semble que des découvertes postérieures pourraient nous permettre d'étendre à d'autres monuments ce qui nous apparaît jusqu'ici particulier à un seul. Alors, sans doute, bien des détails pourraient être précisés et des données nouvelles ajoutées. Mais probablement ce qui est déjà acquis serait peu modifié et ce que nous savons par les textes abondants de nos mammisis nous laisse déjà entrevoir suffisamment leur liturgie, ainsi que la dogmatique de la naissance divine et royale, pour que l'étude qui peut dès maintenant en être entreprise ne paraisse pas trop prématurée.

CHAPITRE PREMIER

SERVICE DES OFFRANDES

A. LE SERVICE DIVIN JOURNALIER ET L'OFFRANDE DU LAIT

Rien ne nous permet de supposer que le mammisi de plan très rudimentaire révélé par la construction primitive de Nectanébo à Dendara ait été conçu comme un temple où se célébrait un culte journalier. Une cella soigneusement fermée, précédée d'un enclos à ciel ouvert et très probablement de propylées : voilà un ensemble qui s'est révélé architecturalement à nous comme un reposoir de procession, où se célébrait un «mystère», par opposition au simple reposoir de barques comme nous en connaissons un peu partout en Égypte, et comme il en a existé un au débarcadère du canal sacré à Dendara [1]. Très rapidement pourtant la cour qui précédait la cella fut couverte et, plus tard, ses murs furent ornés de scènes d'offrandes. Tous les mammisis de nous connus par la suite comportent une salle des offrandes nommément désignée par les inscriptions. Nous devons donc en conclure que, très rapidement, une statue de culte fut installée à demeure dans la cella et que le service divin fut célébré pour elle journellement dans la salle destinée à cet usage.

[1] *Descr. Égypte*, t. III, p. 293-294. Ce monument, aujourd'hui entièrement disparu, a été bien étudié par la Commission d'Égypte. Borchardt ne l'a pas utilisé dans la partie consacrée aux «kiosques» de ses *Aegyptische Tempel mit Umgang*.

Si nous interrogeons les bandeaux du soubassement ornant les murs ptolémaïques au mammisi de Nectanébo [1] nous y lisons « < Salle > des offrandes de l'Or, Dame de Dendara; place de conduire les offrandes à son équipage [2]; place de prier et de se réjouir pour Celle-qui-se-réjouit-de-la-vie; kiosque de faire des dons dans les temples de la Dame... » La suite est trop lacuneuse pour pouvoir être traduite, mais on discerne bien que la déesse quitte le ciel, voit le beau monument qui lui a été préparé et vient vers Dendara : « la mère parfaite du *ka* entre dans l'enceinte-de-vie [3] de < son > fils Ihy, la place de mettre au monde l'enfant... ». Et là, le roi lui présente toutes les offrandes prescrites, en récompense de quoi, il « apparaît en Roi de Haute et Basse Égypte à Outjes-Hor [4], parmi les *kas* vivants éternellement ».

« Salle des offrandes de Celle-qui-brille-en-Or; place de < manger > les pains-*senou* par l'Ennéade [5]; < lieu > de se mettre à table pour l'Or-des-dieux, Hathor la Vénérable, Dame de Dendara; lieu de consacrer l'offrande solennelle à la Belle dans Dendara en ouvrant les deux... au moyen de tout aliment [6]... » Bien qu'aucun de ces bandeaux

(1) *Mam. Dendara,* p. 30, l. 2.

(2) Lire *ist.s,* le mot incomplet. Voir une orthographe presque pareille (*Dendara,* V, 114). Il ne paraît pas y avoir de raison pour ne point conserver à ce mot le sens «équipage». On désigne ainsi les dieux qui font toujours escorte à la déesse et lui servent de nautonniers lorsqu'elle est dans sa barque.

(3) Un des noms du mammisi. Cf. CHASSINAT, *A propos...*, p. 187.

(4) Nom d'Edfou, GAUTHIER, *D. G.*, I, 210.

(5) Compléter d'après le parallèle de MARIETTE, *Dendérah,* I, 29 *b* : [hiéroglyphes] «Place de manger les pains-*senou* pour les dieux de la suite».

(6) Parallèle dans MARIETTE, *Dendérah,* I, 29 *b* : [hiéroglyphes]. Mais cela ne rend pas plus clair le sens de *btw* qui s'écrit exactement comme le mot «moule», courant dans les textes des fêtes célébrées au mois de khoïak. Il a été bien défini par LORET, *R. T.*, III, 1882, p. 48. Ici notre mot

ne désigne formellement le culte divin journalier et que certaines mentions, comme celle de l'offrande solennelle, s'appliquent seulement aux grandes fêtes, il n'est pas douteux que le service quotidien y était célébré. Celui-ci exige en effet une salle des offrandes alors que les oblations des fêtes solennelles peuvent être faites, et sont souvent faites, hors de celle-ci.

Deux autres inscriptions [1] importantes placées entre les deux tableaux qui décorent les montants de la façade, à la porte axiale, complètent ces renseignements sans les préciser : « Le Nil de Tomeri qui inonde le Double-pays et pourvoit le monde de ses biens » — « Dendara qui approvisionne les temples et augmente les offrandes des dieux ».

La porte Sud de la Salle des offrandes, si elle avait porté quelque inscription de caractère général, aurait pu nous fournir un précieux témoignage. Ouverte en direction du puits sacré, elle était destinée à alimenter le service divin en eau pure et d'une manière générale était utilisée pour le culte journalier. Les deux scènes principales nous renseignent bien à ce sujet [2]; l'une a pour titre : « offrir le vase d'eau (*ḫnm*) à sa Mère, la Puissante, pour qu'elle le (= le Roi) rende doué de vie comme Rê » [3]. L'autre débute par la rubrique : « Porter les choses. Réciter < les paroles > : Toutes bonnes choses < te > [4] sont offertes qui reposaient dans le magasin pur [5] ».

désigne un objet double comme le montre le déterminatif. Le sens serait bon si on pouvait donner au mot *btw* la signification de «lèvres» par exemple. Mais la variante du grand temple, à lire *m ʿb ḏfȝw* «dans l'office aux provisions», n'éclairait pas du tout la valeur suggérée par le texte du mammisi. Loret est revenu sur ce mot dans son article des *Mélanges Maspero,* p. 861, mais n'ajoute au sens «moule» que celui de «cuillère».

(1) *Mam. Dendara,* p. 22, l. 9 et p. 23, l. 10.

(2) *Mam. Dendara,* pl. XII, *C* et *D.*

(3) *Mam. Dendara,* p. 39, l. 10.

(4) Cette restitution sans être sûre est très probable.

(5) Le magasin pur de Dendara, écrit ailleurs [hiéroglyphes] (*Dendara,* IV, 85), était probablement au Nord-Ouest du grand

A Edfou les bandeaux très courts de la salle des offrandes ont le même caractère [1] : « Salle des offrandes de Celui-qui-brille-en-Or; place d'adorer le dieu-bigarré-de-plumage, où l'on présente l'offrande solennelle consistant en millions sur millions et en centaines de mille de bonnes choses parmi ce que donne [2] le Roi de Haute et Basse Égypte, (Ptolémée X-Sôter II]». — « Salle des offrandes d'Harsomtous pourvue de [3] l'approvisionnement du fils de Rê (Ptolémée-vivant-éternellement-aimé-de-Ptah]. »

Par contre les montants extérieurs et intérieurs de la porte latérale Nord faisant communiquer le déambulatoire avec l'aire sacrée du temple, en direction des puits et des magasins, nous permettent de connaître exactement ce que les textes des bandeaux, plus théologiques mais moins précis en ce qui concerne l'organisation matérielle du culte, nous laissaient entrevoir. Ici, chose étrange, toutes les directions sont inversées par rapport à Dendara. Les deux temples se tournent le dos, si l'on peut dire; aussi, tandis qu'à Dendara toutes les portes latérales s'ouvrent vers le Sud en direction du puits et des magasins, à Edfou, elles s'ouvrent vers le Nord pour donner accès aux lieux

temple, mais nous n'avons pas réussi à l'identifier. Si nous ne nous trompons pas, il aurait donc été peu éloigné de la porte Sud du mammisi. Pour une expression grammaticale analogue sans le pseudo-participe, voir *Mam. Edfou*, p. 157.

(1) *Mam. Edfou*, p. 39.

(2) *m ḫnw diw* « parmi les choses données ». *M-ḫnw* est souvent pour *m-ḫnt* à l'époque grecque, cf. JUNKER, *Gram.*, § 217. Et *m-ḫnt* peut être partitif. *Op. cit.*, § 218.

(3) Le ne peut s'expliquer ici que comme une préposition à sens prégnant. Déjà, M. Lefebvre a signalé (*Romans et Contes*, p. 90, n. 93) des cas où la préposition suivie du suffixe ne peut être traduite en français que par une proposition : *r.s* « pour la frapper ». Cette construction particulièrement fréquente à la basse époque, bien que les grammaires ne la signalent guère, a été notée plusieurs fois par M. Drioton. Voir, entre autres : *Bulletin de l'Inst. Égypt.*, XXXIV, 1952, p. 303. Autre exemple : , *Kom Ombo*, nº 45 : « Afin qu'il soit Seigneur du Double-pays ».

où se préparaient les éléments des offrandes et des purifications. Le mammisi romain, si l'on fait abstraction de la cour et de l'hypostyle, ouverts symétriquement au Nord et au Sud, mais qui sont en quelque sorte extérieurs à l'édifice, communiquait, par une porte absolument nécessaire au culte, avec les dépendances du temple. Elle était placée en chicane par rapport à l'entrée du couloir conduisant à la salle des offrandes. Seule, elle donnait accès à l'intérieur du mammisi sans qu'on eût besoin d'ouvrir la porte axiale dont l'usage était réservé aux grandes fêtes. Malheureusement elle est aujourd'hui détruite et aucun texte n'en subsiste plus. Seule la crapaudine et le seuil se voient encore dans le radier sur lequel le temple était bâti [1]. A Kom Ombo, la petite porte latérale Nord-Est, aurait pu nous fournir des renseignements utiles, si elle était moins détruite. C'est elle, en effet, qui correspond à celle qui nous occupe présentement à Edfou. L'économie très particulière du plan, au mammisi de Philae, a fait placer toutes les portes de service à l'Ouest ou au Nord. La face Est du déambulatoire donnant sur la cour axiale fermée de toutes parts, ne convenait pas. Le service journalier devait donc avoir lieu normalement par la porte Sud-Ouest du déambulatoire toute proche du puits sacré. Elle est aujourd'hui délabrée et plus aucun texte n'y est lisible, si elle a jamais été décorée.

Nous n'avons indiqué ces détails que pour montrer combien sont précieuses les colonnes gravées sur la porte Nord du déambulatoire à Edfou. Elles sont uniques dans leur précision [2] : « Porte de donner les aliments par l'échanson du dieu [3] trois fois chaque jour et au commencement

(1) Voir *Mam. Dendara*, pl. XXXIV. Cette porte ne figure pas sur le plan donné dans BORCHARDT, *Aeg. Tempel*, pl. II.

(2) *Mam. Edfou*, p. 155, l. 15.

(3) que l'on retrouve à Edfou et à Dendara, est le plus souvent écrit avec en antéposition honorifique : (*Dendara*, II, 176), (*ibid.*, III, 104 et 115). Quelquefois aussi ne

<de l'année>[?][1]. (Porte) d'accomplir le culte divin dans la demeure-du-Sommeil, lorsque y parviennent les dieux <lors de> leurs fêtes[2]. »

« Porte par où passe le chapelain[3], qui offre l'eau-fraîche trois fois par jour : une fois au matin; une fois au milieu du jour, une troisième fois le soir. »

Les textes qui ornent l'épaisseur des montants sont trop mutilés pour nous fournir des renseignements utilisables, mais ceux des montants intérieurs[4] ajoutent quelques traits encore à ce que nous savons maintenant : «<Porte de> pourvoir d'aliments l'autel (*wdḥw*) du dieu-bigarré-de-plumage, trois fois le jour, au moyen de toute chose que produit le ciel et que crée la terre. (Porte) d'amener Hâpy de sa caverne, pur de mal, ... » — « Porte de fournir l'autel (*'bɜ*) du disque ailé divin à chaque temps de faire l'offrande[5]

figure pas : (*ibid.*, II, 78). Junker lit, sans explication, d'Edfou, *wdpw* (*Stundenwachen*, p. 5). L'écriture de ce titre sacerdotal diffère en effet seulement de celle de *wdpw*, en ce qu'elle comporte un placé avant ou après le . On pourrait peut-être expliquer sa valeur par la lecture *ibd*, en admettant une métathèse entre *b* et *d* (celle-ci est extrêmement fréquente pour *šsp*), et un affaiblissement de *b* en *p*; *w* et *t* échangent couramment à l'époque grecque. D'autre part ces prêtres paraissent dans les mêmes circonstances, notamment dans le rite *fɜt '*. Jusqu'à plus ample informé, c'est la solution qui paraît la meilleure.

(1) conviendrait parfaitement pour emplir la lacune verticale d'un demi quadrat, indiquée par Chassinat. D'ailleurs les montants intérieurs, dont l'un est consacré au service quotidien et l'autre au service solennel (, *Mam. Edfou*, p. 157) viennent appuyer la restitution.

(2) La restitution de s'impose ici.

(3) , variante (*Mam. Dendara*, p. 167, 15), à lire *sp-sḥ*. C'est une appellation du prêtre spécialisé dans l'offrande de l'eau et de la résine de térébinthe. Le texte précité du mammisi romain de Dendara définit le roi en ce rôle : «chapelain portant l'aiguière-*seneb* et l'encens».

(4) *Mam. Edfou*, p. 177.

(5) Cette traduction pour l'expression *irt ḫt* est justifiée par l'équivalent grec : προθέσεις, voir Daumas, *Moyens*, p. 172.

rituelle au moyen de toute bonne chose provenant du magasin pur et de tout don du nécessaire d'offrandes loin de l'impureté, pur de souillures[1], lavé de mal. »

Moins éloquente sans doute mais très précise cependant une inscription du pronaos, au mammisi de Philae[2], vient confirmer ces vues. C'est une colonne, placée derrière l'empereur Tibère en train de consacrer une offrande solennelle, qui commente le tableau : [3] [4] « Vive le dieu parfait, Hâpy[5] de l'Égypte, qui emplit les temples de provisions, qui donne la grande offrande solennelle aux dieux vénérables, consistant en tous pains, toutes viandes, tous vins, qui amène le dieu à ses offrandes trois fois chaque jour, Seigneur des rites, (Tibère César vivant éternellement) ». Les deux services, solennel et journalier, sont formellement attribués ici au roi pour le temple de la naissance.

Nous pouvons donc maintenant, sans aucun risque d'erreur, nous représenter un triple service quotidien au mammisi comprenant les offrandes solides que nous voyons ailleurs figurer sur les menus qui s'étalent complaisamment dans les grands temples, les offrandes liquides et les diverses purifications. L'offrande solennelle du commencement de l'année, en particulier, n'en est pas séparée. Elle revêt simplement une plus grande pompe et elle doit être plus abondante. Elle a lieu également lorsque les dieux, au

(1) Le triple parallélisme de la présente expression rend le sens de *inb*, écrit ici , tout à fait sûr, ce qui permet de faire l'économie du point d'interrogation placé par le *Wb.* (I, 95, 17) après «Schmutz», «Böses». Des textes parallèles du grand temple d'Horus ont été étudiés par M. Alliot, *Culte*, I, p. 13-14.

(2) P. M. 163, 1er registre.

(3) Les portes sont du côté droit sur l'original.

(4) La forme du signe est légèrement différente dans l'original.

(5) Restituer dans la lacune.

moment de leurs fêtes, viennent en procession au mammisi. Comme celles du grand temple, ces offrandes proviennent du puits sacré et du magasin pur qui est expressément nommé à Edfou et à Dendara. Le puits sacré est désigné certainement ici par une allusion de géographie mythologique : la caverne de Hâpy.

* * *

Bien qu'aucun rituel de l'offrande quotidienne ni solennelle ne nous ait été conservé dans les mammisis, nous pouvons nous faire quelque idée du service à la fois par les tableaux qui ornent la salle des offrandes du mammisi de Nectanébo et par des textes d'énumération générale aux deux mammisis de Dendara et à Edfou. Nous ne chercherons pas à distinguer ici les deux rituels assurément très proches l'un de l'autre. Nous signalerons seulement les scènes les plus particulières que les mammisis nous permettent de connaître, puis nous traduirons les grands textes d'offrandes générales. Nous aurons ainsi épuisé la documentation actuelle que nous fournissent nos petits temples.

Dans ce qui nous reste de la salle des offrandes au mammisi de Nectanébo, on voit bien qu'un choix de scènes importantes a été fait puis gravé d'une manière hiérarchique et non rituelle ni chronologique [1]. Au premier registre, de part et d'autre, la porte du sanctuaire montre l'offrande essentielle du mammisi : celle du lait. Elle correspond très exactement aux deux scènes d'allaitement représentées au registre supérieur de la porte d'entrée. Toutes quatre — et c'est là un indice de la valeur qu'on leur attachait — étaient revêtues d'or comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail. Elles sont suivies d'une scène de purification par l'eau et l'encens qui devait être exécutée lors de tous les cultes et même sans

[1] Voir *Mam. Dendara*, pl. V, VIII, IX et X.

doute plusieurs fois. A partir d'ici nous devons nous contenter de la paroi Sud, le mur Nord ayant disparu. Mais nous pouvons considérer comme certain que, d'après la loi de dualité qui régit l'ornementation des temples, les tableaux symétriques étaient semblables à ceux que nous voyons de l'autre côté ou bien complémentaires. Les quelques fragments qui en subsistent encore confirment d'ailleurs cette manière de voir [1]. Tout le premier registre est donc occupé par des offrandes, dont un grand nombre solennelles, de pains, de gâteaux, de fleurs ou de toute espèce de provisions.

C'est au second registre seulement qu'apparaissent les tableaux du rituel journalier tel que nous les connaissons bien par ailleurs [2]. On y voit figurer l'acte « d'accéder à l'escalier » [3], de « voir le dieu » [4], puis diverses offrandes et en particulier celle du vin qui, vu son importance dans le culte de la déesse de l'ivresse, se trouve juste au-dessus de l'offrande du lait à droite de la porte du sanctuaire. Quel que soit l'intérêt de ces actes cultuels, nous ne pouvons les étudier ici, car ils n'ont rien de spécifique dans le culte du mammisi et ne nous apprendraient pas grand-chose à son sujet. Un seul toutefois doit retenir notre attention, c'est l'offrande du lait, car bien qu'on la retrouve ailleurs, elle a au mammisi une importance considérable.

* * *

Que l'offrande du lait, malgré sa fréquence en bien des endroits, fût de plus en plus liée à la liturgie du mammisi, maints exemples le prouveraient. Qu'il suffise d'évoquer

[1] Voir *Mam. Dendara*, p. 82.

[2] Voir Alliot, *Culte*, I, p. 59 et suiv. Il faut maintenant ajouter l'importante étude de Nelson, *Certain reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*, in *JNES*, VIII, 1949, p. 201-232 et 310-345.

[3] *Mam. Dendara*, p. 54.

[4] *Mam. Dendara*, p. 53. Bien que le texte soit très mutilé, le sens ne fait guère de doute.

quelques épithètes d'Hathor qui figurent sur la face externe du mur d'enceinte d'Edfou [1] : « Nourrice parfaite, jeune fille, Dame du lait-blanc, maîtresse de la Demeure-de-l'engendrement ». Il suffit, on le voit, que la mention du lait apparaisse dans la série pour qu'aussitôt la déesse soit appelée : maîtresse du mammisi, dont la périphrase que nous venons de lire est une des nombreuses désignations.

Du reste c'est elle qui venait en tout premier lieu dans le rituel des offrandes du mammisi. Aucun papyrus complet de ce rituel ne nous est parvenu. Mais, par bonheur, les prêtres de Kom Ombo en avaient fait graver une partie sur le soubassement extérieur de la salle des offrandes, dans leur petit temple. La portion Est en a été conservée [2]. Le texte se compose d'un certain nombre de formules précédées chacune d'une rubrique indiquant pour quelle offrande particulière les paroles devaient être récitées. Aussitôt après le chant du matin vient l'offrande du lait :

(sic) (3) (3) (sic)

[1] *Edfou*, VII, 89, l. 2.

[2] *Ombos*, Inscr. 26. Pour l'emplacement de la salle des offrandes, voir présent travail, 1re partie, chap. VI.

[3] Signe de forme un peu différente dans l'original.

(sic)

« Commencement des formules ⟨rituelles récitées par⟩ [1] le ptérophore conservateur des livres :

Bon réveil pour le Seigneur du Double-pays, l'enfant [2].

Bon réveil pour c⟨et Amon⟩ [3], mon Seigneur [4] !

Bon matin pour le Seigneur du Double-pays l'enfant,

Bon matin pour cet Amon, mon Seigneur!

Il lave son visage au moyen du vase-*ḥes* [5] :

Loué soit cet Amon, roi du Stibium!

On doit entendre ses paroles, on ne doit point entendre ce qui lui serait dit [6].

[1] D'après le no 36 d'Ombos, on peut restituer ici avec grande vraisemblance

[2] Le nom du dieu-enfant à Kom Ombo.

[3] La restitution est rendue certaine par le parallélisme des deux versets suivants.

[4] Ce signe et le parallèle, plus bas dans la même colonne, semblent être , bien que l'insigne tenu sur les genoux du personnage ne soit pas très clair. Il faudrait alors supposer que ces invocations sont empruntées à un texte prononcé par une déesse. De toutes façons, il est tentant de voir ici une forme du suffixe pronominal de la 1re personne.

[5] Il ne peut s'agir ici évidemment que d'une rubrique que rien, aujourd'hui, ne distingue du reste du texte. Peut-être le papyrus était-il plus clair.

[6] Cette formule paraît être l'équivalent du *favete linguis* des textes rituels latins. Pour une remarque du même genre dans un texte rituel égyptien, voir, entre autres, le calendrier d'Hathor à Edfou, col. 6 : «Sans qu'aucune créature ne voie cela ni ne l'entende», (Alliot, *Culte*, I, p. 216 et 224).

Se lèvent pour lui les grands qui étaient assis :
Il conculque [1] leurs vêtements,
car il est protégé comme la myrrhe [2],
Il rajeunit comme l'épeautre,
Il est adoré comme le disque de la lune.
Sa cour royale flaire la terre devant lui.
Protection autour! Protection! Vienne la protection!

Formule d'<offrir le> l<ait>. Réciter les paroles > [3] :

Je <t'offre> le lait-blanc qui est dans le pis des vaches nourricières d'Hathor,
Elle vient l'essence [4] qui est dans les mamelles de la Mère de Min [5].

(1) *Wb.*, V, 501. Ce passage obscur, parce que trop concis, est expliqué par une notice plus longue du mammisi d'Edfou (143, 16-17) : «Ô année distinguée, fais que soit distingué Harsomtous l'enfant, fils d'Hator, plus que les grands. Qu'il soit grand plus que les grands. Qu'il monte sur leur dos. Qu'il conculque leurs vêtements comme le vent passe au-dessus des arbres». C'est le geste du vainqueur plaçant ses ennemis comme escabeau de ses pieds, selon la parole du Psaume.

(2) *Wb.*, II, 218, 2 : «*etwas wohlriechendes*».

(3) La restauration du texte, ici, est très probable et s'accorde avec les restes qu'on distingue encore sur la pierre :

(4) Traduction provisoire d'un *hapax*. Son orthographe est bien celle que nous donnons d'après l'original et non celle du *Wb.* (IV, 238, 5), . Pourtant le cercle ne contient que 2 traits obliques, et ressemble beaucoup au ⓝ de la colonne 11 ou 23 par exemple. Ne pourrait-on pas voir dans *spwt* une orthographe féminine par analogie avec *spyt* («reste»), pour *spw* «remèdes». Le lait serait désigné ainsi par allusion à ses vertus purifiantes. L'épigraphie ne permet pas d'être absolument affirmatif, mais il serait tentant d'expliquer ainsi ce mot que nous n'avons pas réussi à retrouver dans les autres offrandes de lait que nous avons pu lire.

(5) C'est une désignation d'Isis d'après une inscription du Ouadi Hammâmât (édition Couyat-Montet, nº 192, l. 9) : «Nourri par Isis la déesse, Mère de Min». Cf. aussi Kees, *Götterglaube*, p. 338-339.

Donner <à> Horus... du lait; apaiser le dieu avec son nom [1].

Viens du pis de Hesat [2], du corps d'Ouryt [3],
lait-*menquet* [4] d'Isis, <lait-?> de Hésat!
Entrez dans le ventre du Seigneur du Double-pays, l'enfant!
Purifiez-le [5], protégez-le de tout mal.
Je t'ai donné tes <taureaux> [6] à toi, tes vaches à toi avec leur lait.
Inonde-t'en (*bʿḥ*) en ce tien nom de Bâh (*bʿḥ*).
Vienne ton cœur, Seigneur du Double-pays, l'enfant! aimé des vaches nourricières.
Tu es aimé beaucoup par tout le monde.
Tu as rassemblé tes vaches au commencement de l'année.

(1) Ces phrases à l'infinitif qui rompent le rythme du texte sont certainement des rubriques, comme dans ce qui précède. Un parallèle du mam. d'Edfou (139, 17) donne «apaiser le dieu au moyen de ce qui est fait pour lui», peut-être meilleur pour le sens.

(2) Cette vache divine que les grecs transcrivaient Ἐσῖς (Idriss Bell, *Cults and Creeds*, p. 16), est connue depuis les Pyramides. Tardivement elle fut identifiée aussi à Isis, et appelée Mère divine. Cf. Bonnet, *Reallexikon*, 403.

(3) Autre vache divine qui apparaît en porteuse d'offrande dans l'escalier du mammisi romain, à Dendara (*Mam. Dendara*, 241), où elle est appelée «nourrice de Rê».

(4) Il faut corriger en , en notant bien d'ailleurs que, plus haut, était déjà déterminé ainsi. En tout cas, il s'agit d'une désignation du lait (*Wb.*, II, 90, 12).

(5) Les impératifs, au pluriel, ont souvent la finale (Junker, *Gram.*, § 160); mais il faut admettre ici que le est sans signification, Junker, *op. cit.*, § 47, 4.

(6) Au mammisi d'Edfou (139, 17), un fragment de rituel, inscrit sur le pilier Nord-Ouest du déambulatoire, permet de compléter ce passage par «taureaux». convient parfaitement à la trace laissée par le signe, sur le mur.

Ce qui se mange est à toi dans ta bouche,
La crainte-respectueuse est à toi, dans tes mains.
Tu déchires la terre avec tes sandales.
Pureté, Pureté à Horus, Seigneur du Double-pays l'enfant ». [4 fois.

Ce précieux document liturgique n'est pas toujours limpide. Nous avons tenté de l'éclaircir en détachant des formules proprement dites les rubriques dont quelques-unes sont évidentes : « Il (= le prêtre) lave son (= du dieu) visage » en est une indubitablement, tandis que les quatre invocations qui précèdent, bien qu'elles ne soient pas introduites par l'habituel : « paroles à réciter », sont sûrement des prières modulées au début de la cérémonie matinale pour l'éveil du dieu. De même, aussitôt après avoir annoncé qu'il offrait du lait, le prêtre doit accomplir un geste marqué par la rubrique : « donner à Horus... du lait ». Puis il reprend les paroles qui accompagnent l'offrande. Si des détails demeurent obscurs, l'ensemble est cependant bien clair. Et la signification de ce premier rite apparaît même nettement : purification, protection, nourriture et amour, voilà ce que procure au jeune dieu l'offrande essentielle qui lui est faite en premier lieu.

* * *

A Philae, les choses n'étaient différentes qu'en apparence. Il faut, en effet, distinguer au mammisi deux cérémonies particulières. L'une était l'offrande du lait à Osiris : elle figure à plusieurs reprises et elle jouait un rôle important dans notre sanctuaire. L'autre, l'offrande au jeune dieu-fils de la triade. La première cérémonie est mentionnée sur le soubassement Ouest du couloir d'accès au mammisi, ménagé à l'intérieur du premier pylône (1). Le second

(1) P. M. 95-100. Le texte que nous donnons, est celui de notre copie complété par l'édition de DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, IV,

porteur d'offrandes (et l'on voit tout de suite le rôle important qu'il jouait) chargé de deux vases de lait, s'avance vers le temple :

« Le Roi de Haute et Basse Égypte, Ptolémée VI-Philométor, vient. Il t'apporte toutes choses bonnes et pures, pour faire avec elles la libation à chaque décade sans cesse. Le Roi de Haute et Basse Égypte, Ptolémée VI-Philométor, vient vers toi, Osiris Ounnofré, juste de voix, dieu grand, Seigneur de la Butte Sainte. Il t'apporte le lait-luisant (1), clair (2) et doux; le produit des mamelles (3) issu de Hésat : qu'il en soit inondé, qu'il en vive éternellement (4); qu'il rajeunisse ses membres ».

Cette libation de lait à Osiris est tout à fait semblable à celle qui avait lieu tous les dix jours dans l'Abaton et que Junker a si minutieusement étudiée dans son ouvrage (5). Elle devait être faite, au moins en théorie, également pour Osiris résidant au mammisi, puisque le couloir

pl. CLXXXVI. On voit combien l'eau a fait disparaître, déjà, de détails à Philae. Ce qui est emprunté à Dümichen est entre crochets carrés.

(1) *bꜣḳt* : s'applique ici au lait. Pour la lecture de , cf. *Wb.*, I, 424.

(2) *bꜣḫ* « clair » en parlant du lait, *Wb.*, I, 423, 2. Même adjectif, *Mam. Edfou*, p. 139, 16.

(3) *imyw mndty* forme ici un nom composé désignant le lait.

(4) (et non , comme le donne Dümichen) *ewig, ewiglich*, *Wb.*, V, 506.

(5) Voir JUNKER, *Abaton*, p. 9-19.

dans lequel se trouve notre inscription joue, sans aucune espèce de doute, le rôle de propylées pour ce monument. Cela nous est du reste confirmé par un tableau (le premier du troisième registre à partir du Sud) de la façade Ouest du mammisi [1]. Les divinités devant lesquelles le roi, en l'occurrence Tibère, se présente sont Osiris et Isis : « Osiris Ounnofré, juste de voix, dieu grand, Seigneur de l'Ile Sainte, roi [2] des dieux dans Philae, jeune garçon excellent, doux de caractère, beau de visage, doux d'amour ». « Isis douée de vie [3], Dame de l'Ile sainte, maîtresse et dame de Philae, souveraine dans la terre entière ». Le roi prononçait la formule : « Prends pour toi ce produit des mamelles [4] de Sekhat-Hor. Manges-en pour nécessaire quotidien ». La colonne figurant derrière Tibère paraphrase ce début de texte rituel : (?) (?) (?) « Je t'apporte le lait provenant de Sekhat-Hor avec [5] le lait-doux qui constitue ton nécessaire, image du dieu grand, riche en pains. L'offrande funéraire lui est faite au moyen de lait-blanc, chaque décade sans cesse ». Enfin les paroles de bienvenue

[1] P. M. 199, inédit. Nous donnons notre copie.

[2] La lecture *nswt* pour est déjà indiquée par LAUTH, *ZÄS*, 1866, p. 26. Dernières références dans FAIRMAN, *BIFAO*, XLIII, 99.

[3] Cette orthographe curieuse évoque le mot employé pour désigner l'inondation, à l'époque grecque, dans les temples thébains (*Wb.*, I, 204, 10). On voit à quels «jeux» se prête, à cette époque tardive, l'écriture hiéroglyphique qui, grâce au subtil artifice de ses déterminatifs, suggère plus qu'elle ne dit.

[4] Cf. p. 181, n. 3. Sur *Sekhat-Hor*, voir LEFEBVRE, *Pétosiris*, I, p. 86, n. 2. FRANKFORT, *Royauté*, p. 27 et BONNET, *Reallexikon*, p. 402.

[5] Sur ce sens de *sk*, voir JUNKER, *Gram.*, § 244 et DAUMAS, *Moyens*, § 71 où sont étudiés en détail les correspondances avec le grec *καί*.

d'Osiris complètent ces renseignements : « Viens en paix, ô mon fils que j'aime, riche en troupeaux sur terre. J'ai pris le lait-blanc que tu as apporté devant moi. J'en ai avalé. Mon cœur s'est complu en lui. Je t'ai donné des marais pleins de vaches qui fourniront ton nécessaire avec leur lait. »

Il appert de ce tableau que c'est bien la libation de la décade qui est censée avoir lieu aussi au mammisi tous les dix jours. Cette particularité du culte osiriaque dans la région de la cataracte n'a évidemment rien de commun avec l'offrande de lait au jeune dieu du mammisi.

Celle-ci pourtant revêt aussi, à Philae, une importance primordiale et figure au moins huit fois parmi les tableaux qui nous ont été conservés. Dès la porte extérieure des propylées, le roi offre le lait à Harpocrate aux deux tableaux extrêmes, Est et Ouest, du linteau [1]. Leurs formules sont parallèles, comme si elles se suivaient dans un seul rite : (W) (E) (*sic*) « Tu es inondé de lait, du produit des mamelles de Hésat ». « Prends pour toi le lait, le produit des mamelles de ta mère Sekhat-Hor [2] ».

Derrière Ptolémée VI-Philométor et la reine Cléopâtre, une colonne précise : (W) (?) (?) (*sic*) [3] (*sic*) « Vive le dieu parfait, le roi de Haute Égypte aimé d'Osiris (?) confident de son père [4] <faisant offrande> (?) au *ba* de l'enfant, fils

[1] P. M., t. VI, p. 210, n° 93 et 94. Inédit. Les textes appartenant au tableau Est seront marqués E., ceux de l'Ouest W.

[2] Dans ce mot, a la valeur *ḫ* par confusion phonétique entre *ḫ* et *ḥ*. La valeur *ḫ* est courante par confusion avec , cf. FAIRMAN, *ASAE*, XLIII, 246, n° 203 *d*.

[3] Dans l'original, le dieu est en sens contraire.

[4] Le mot «confident» est ici suivi d'un que nous n'arrivons pas à nous expliquer.

d'Osiris (?). Tu lui apportes le lait de Hésat » (1). Dans les deux tableaux, Harpocrate reçoit une série d'épithètes qui valent d'être notées : (W) (sic) « Réciter les paroles par Harpocrate, fils d'Osiris, Seigneur de l'Abaton, héritier bienveillant d'Ounnofré, juste de voix, Souverain... Le Roi de Haute et Basse Égypte, né d'Isis, fils aîné d'Osiris, *ba* rapide de naissance, issu de Rê, Harpocrate doué de vie ». (E) (2) « Réciter les paroles par Harpocrate, fils d'Isis, Dame de Philae. Horus de l'Or, issu d'Osiris, l'enfant auguste, Seigneur d'Ouabit (3) » « Le Roi de Haute et Basse Égypte, l'Horus de l'Or, le Faucon divin, qui augmente le culte de son père (4), le fils d'Osiris, né d'Isis la déesse, Harpocrate doué de vie éternellement. » Les paroles qu'il prononce se complètent également : (W) (E) « Je t'ai donné le marais avec les vaches qu'il possède » (5). « Je t'ai donné

(1) Le texte exige cette traduction. Mais on peut penser à une erreur du scribe qui aurait ajouté *.k*. On aurait alors simplement : « il apporte le lait... ». D'autre part en changeant la place du après , on pourrait traduire : « tu emplis le cœur de son père ». Mais alors ce sens ne convient pas au contexte et, d'autre part, il ne peut s'agir ici d'Osiris, puisque l'offrande est faite à Harpocrate. De toute façon, le texte paraît fautif.

(2) On voit les deux avant-bras sur l'original.

(3) Probablement une désignation de l'Abaton, GAUTHIER, *D. G.*, t. I, 185.

(4) *ˁḥm* = *ˁḥm* (cf. p. 183, n. 2); pour *ḏsr tḫt*, voir *Wb.*, V, 614, 12.

(5) A première vue, la phrase semblerait se lire : « J'ai placé pour toi le marais comme siège de taureaux, vaches et oiseaux ». Mais le sens n'est pas bon, car on ne voit point pourquoi interviennent des oiseaux ici. Il est préférable de lire *dt.t n.k idḥw*

que fonctionne toute bouche qui soit solide (1) ».

Cette offrande liminaire est bien claire. Le début du texte rituel qui l'accompagne est composé de deux morceaux qui devaient, si nous utilisons pour les interpréter la loi du parallélisme fréquent dans ces formules, être récités l'un après l'autre et sont très semblables à toutes les formules du même genre que nous trouverons dans le temple. Elles étaient prononcées par le prêtre pour Harpocrate et non pour Osiris. Rien jusqu'ici, cependant, ne vient indiquer si le lait constitue le nécessaire quotidien du jeune dieu ou non. Les renseignements à ce sujet nous seront fournis par des tableaux dont deux figurent sur les façades extérieures Est et Ouest, deux sur la façade extérieure Nord et un à l'intérieur de l'arrière sanctuaire. Nous examinerons ensemble les deux scènes symétriques de la façade Nord (2). Auguste y reçoit toute une série d'épithètes qui le caractérisent pour cette offrande particulière : (W) (?) (?) (?) (E) manquent environ 9 quadrats « C'est le fils de Rê dans la Demeure du Commencement (3), en image vivante du

ḥr tḥwt (ou *ḥmwt*) *trw*. peut se lire *r* (DRIOTON, *Rev. d'ég.*, I, 220) et sert à écrire la préposition *ḥr* courante dans ces textes. = sans difficulté.

(1) Le *Wb.*, III, 175, 15, ne donne que notre exemple aux *Belegstellen* et traduit le mot *ḥkk* par un substantif « Tätigkeit ». Il semble que nous avons plutôt affaire à une forme *sḏm.n.f*. On ne voit pas en effet, ici, pourquoi serait lié au nom qu'il complète par . Pour le sens, du reste, la nuance est minime.

(2) P. M. 219-221. Ce sont les tableaux extrêmes, Est (précédé de E) et Ouest (précédé de W), du deuxième registre. Inédits.

(3) Un nom de Philae, GAUTHIER, *DG*, IV, 120.

Seigneur des vaches laitières [1] qui donne le lait-doux à l'héritier d'Osiris, qui emplit les mesures (*hnw*) [2] du fils d'Isis de lait-blanc. Il est le fils de la Brillante, nourri par Hésat, qui procure le nécessaire à l'enfant pour chaque jour». L'autre colonne à l'Est n'est conservée qu'à la fin : «...nourri par la Brillante, qui donne vie-stabilité [3] au garçon (*wḏh*) vert (*wꜣḏ*) de vie». Une seule des formules liturgiques nous a été bien conservée : *sic exit* (E) «Je t'ai donné le lait-blanc issu de Hésat; nourris-t'en [4],

[1] Un des titres d'Anubis, cf. Roeder, *Dakke*, pl. LVIII; *Mam. Edfou*, 87, 9-10; 146, 2. *Mam. Dendara*, 32. Voir à ce sujet, Fairman, in *JEA*, 36, 65.

[2] Ce mot, désignant à l'origine un vase, est devenu une unité de mesure empruntée même par l'hébreu הִין.

[3] C'est une désignation du lait.

[4] L'accord des liquides au pluriel n'est pour ainsi dire pas signalé par les grammairiens, sauf dans la récente *Altaegyptische Grammatik* de E. Edel, Rome, 1955, t. I, § 286. Il a pourtant une certaine importance en ancien égyptien comme dans l'ensemble du chamito-sémitique. Généralement dans le texte ancien du mammisi de Nectanébo, le lait, substantif féminin singulier, a un accord pluriel : (*Mam. Dendara*, 12, 18-19) «Prends pour toi le lait qui vient de ta mère; que ton corps rajeunisse grâce à lui éternellement». «Je nourris ton fils que tu aimes au moyen du lait issu de mon corps.» (*ibid.*, 7, 5) «Il pénètre en lui en toute vie et stabilité». Pour l'eau, l'accord pluriel est net dans les textes des Pyramides : , *Pyr.*, 106 (= Pépi Ier, 514) : «Prends l'eau qui est en toi». Le mot *mw bzꜣ* qui désignait le lait a le même accord , *Pyr.*, 1873 (= Pépi Ier, 700) «Prends pour toi cette tienne eau-*beza* qui est dans les seins de ta mère Isis». Les grammairiens, chose étrange, notent seulement que le mot *mw* peut, en égyptien, s'accorder tantôt au pluriel, tantôt au singulier. M. Lacau avait pourtant signalé, dès 1913 (*Rec. Trav.*, XXXV, p. 32 du tiré à part), que les liquides (eau, lait, bière) présentaient un accord pluriel. Sans doute sont-ils au pluriel eux-mêmes. En copte, cependant, tous ces mots n'ont survécu qu'au singulier.

Des faits semblables se retrouvent un peu partout dans le

fortifie ton corps [1].» «[...] <bois>-en; il est exempt de tout manque [2].»

Harpocrate, à l'Ouest, est appelé «Harpocrate, [...] fils d'Isis, doux d'amour, enfant [...], fils auguste, brillant d'éclat, qui reçoit le lait-blanc, qui avale le lait-doux, qui fait le nécessaire de Sa Majesté grâce à lui chaque jour. Il est le Seigneur de l'éternité [3], né de Ihet la vénérable [...]». A

domaine chamito-sémitique. En berbère marocain, la forme même d'un certain nombre des mots comprenant quantité de liquides est plurielle : *aman* «eau»; *idammen* «sang»; *ibezḏan* «urine»; *ilefzan* «salive» (Laoust, *Cours de berbère marocain*, 2e éd., 1936, § 18). Même remarque pour le berbère de Kabylie où la plupart de ces mots ne s'emploient guère qu'au pluriel — comme du reste des noms de graines (blé, orge) — Basset et Picard, *Éléments de grammaire berbère*, Alger, 1948, § 81. Le *Dictionnaire touareg-français* du P. de Foucauld, Paris, 1952, permet de vérifier ces faits pour les dialectes de l'Ahaggar. En Bedawy, la règle est formelle : «Les noms des liquides suivants : *yam* «eau», *'ā* «lait», *iša* «urine», *sīl* «salive», *hit* «vomissement», *sī* «semence» ne sont employés qu'au pluriel» (E. M. Roper, *Tu Bedawie*, 1928, § 40). En hébreu, מַיִם a toujours forme plurielle (Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 90 *f*). Comme en copte l'accord pluriel des liquides a disparu (les grammaires n'en parlent pas, mais l'Écriture, au moins, atteste que le fait était habituel : ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲉϥⲟⲛϩ Jo., IV, 10; ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ, *ibid.*, 11, pour ὕδωρ ζῶν), on doit pouvoir déduire que cet emploi dans nos textes est une trace d'archaïsme.

[1] Le texte est brusquement interrompu et il manque certainement un *ỉm-sn*. Sans doute le lapicide n'a pas eu assez de place pour graver ces mots dans la colonne ménagée sur le champlevé. On les avait peut-être peints ensuite au-dessous, mais ils sont depuis longtemps maintenant délavés par les eaux.

[2] doit être une écriture de *šw*, adjectif substantivé en son sens de «manque».

[3] *nb ḥḥ* : c'est une désignation du dieu-solaire, normale

l'Est, l'état du texte est presque aussi mauvais : « Réciter les paroles par Harpocrate, grand et vénérable, premier d'Osiris, Seigneur de Philae, le jeune garçon parfait, doux d'amour, héritier du trône dans le Double-pays. C'est le fils d'Osiris qui reste dans la Demeure-du-lit (1), en enfant auguste, gouverneur brillant d'éclat chaque jour, qui [...] <et> la Mère de Min qui lui donnent leurs mamelles ».

A l'Est Isis figure derrière Harpocrate et ses épithètes ne manquent pas d'intérêt : « Réciter les paroles par Isis la Vénérable, mère divine, Dame de Philae, *Chepset* parfaite dans la Demeure-du-lit, qui enfante son fils afin qu'il réponde pour son père ».

Tout le rituel de l'offrande du lait au mammisi nous est ainsi précisé. Nous relèverons seulement dans les autres tableaux les détails précis que ceux-ci ne nous ont point fournis. La scène de l'arrière-sanctuaire ne nous apporte rien de vraiment nouveau; nous pouvons donc la négliger. Au contraire, celles des façades Est et Ouest sont intéressantes à plus d'un égard parce que d'autres divinités, après Harpocrate, bénéficient du rite. Celle de l'Est, très endommagée, laisse lire encore une partie de la formule : « Prenez le lait-blanc provenant <des pis> de Hésat... les mamelles de...

au moment où l'on dit que l'enfant est né de Ihet la vénérable. Cette vache est en effet la vache céleste, mère de Rê (cf. *Mam. Dendara*, p. 135, 1). C'est donc l'aspect cosmique d'Harpocrate qui est envisagé ici. Nous reviendrons en détail sur cette question plus loin.

(1) Une des désignations du mammisi. (Voir appendice au présent travail.)

Tendez votre <bouche> vers l'offrande <quotidienne (1) le don de la mère> de Min. Vivez de lui chaque jour ! ». A l'Ouest, les paroles adressées au seul Harpocrate complètent bien celles-ci : « Prends pour toi le lait-blanc pour affermir ton corps ainsi que (2) le lait-doux pur de mal; de celui qui est issu des pis de Hésat. Tends ta bouche vers l'offrande <quotidienne> ». L'enfant divin répond au roi : « Je t'ai donné les marais portant leurs troupeaux... ». Et la colonne finale précise d'Harpocrate : (?) (3) qu'« il gouverne les Dames d'Hathor (4) et celles-ci lui donnent leurs mamelles ». Derrière le jeune dieu, la Mérit du Sud tenant les iges de palmier lui donne des années sans nombre : (5) (?) « Prends pour toi des fêtes-sed, empoigne des années, reçois la royauté de Rê ». Nous pouvons maintenant esquisser le rituel du lait au mammisi de Philae.

A côté d'une offrande de lait à Osiris qui avait lieu chaque décade, comme à l'Abaton, il y avait une offrande journalière à Harpocrate entrant dans le cadre du rituel normal. C'est certainement celle qui est représentée sur l'encadrement extérieur de la porte Ouest du premier

(1) Les lacunes se comblent aisément grâce au parallèle que nous donnons aussitôt après. Le verbe *ḏsi*, suivi du mot « bouche » et du *m* de l'offrande, est bien signalé au *Wb*. Le dernier mot en lacune est, presque sans doute possible, l'écriture récente du vieux mot : *imnyt n ḫrt-hrw*.

(2) Voir p. 182, n. 5.

(3) Si c'est bien un ⲫ que porte le personnage, le crochet est ouvert vers la gauche et non vers la droite.

(4) A ces *nbwt Ḥt-Ḥr* qui désignent les vaches d'Hathor, on trouve à Dendara de nombreuses allusions. Elles sont parfois au duel et assimilées, dans l'écriture tardive, aux deux musiciennes Mérit (*Mam. Dendara*, p. 226, 10). C'est ce qui explique sans doute ici leur mention près de la Mérit du Sud.

(5) Le signe est légèrement différent sur l'original.

pylône. Le lait y est considéré simplement comme nourriture essentielle du jeune dieu, successeur d'Orisis et recevant l'offrande qui rajeunit son père. Aussi procure-t-il au roi, en compensation, les marais d'Égypte remplis de troupeaux. Ce sont ces données que précisent les scènes de la façade extérieure Nord du petit temple. A ces offrandes journalières s'ajoutaient certainement des offrandes solennelles lors des grandes fêtes du mammisi. Sans pouvoir donner ici une certitude, on peut penser que les scènes Est et Ouest correspondent justement à un rituel plus solennel. Leurs formules, tout à fait parallèles, sont plus longues que les autres et la Mérit du Sud qui figure sur l'une d'entre elles, procurant au jeune dieu fêtes-sed, années innombrables et royauté de Rê, montre qu'ici le lait n'est plus seulement un aliment destiné à fortifier le corps mais aussi à assurer à celui qui le reçoit la royauté divine qu'il transmet, puisqu'il provient de la Mère de Min elle-même ou des vaches célestes. L'allusion d'une autre scène où le jeune dieu était dit « Seigneur de l'éternité, né de Ihet la vénérable » devient claire : le petit dieu, grâce au lait de la vache céleste, est identifié à Rê né tous les jours de la vache céleste et, par là, confirme sa royauté sur l'Égypte.

* * *

A Edfou et à Dendara, les temples ont des rapports si étroits entre eux que nous gagnerons à les examiner en même temps. Ce sont les mêmes divinités qui reçoivent le culte; les prêtres utilisent un rituel très voisin sinon absolument semblable et leurs fêtes solennelles sont tantôt unifiées, tantôt corrélatives les unes des autres.

Les indications dont s'accompagnent les tableaux nous permettent de les diviser en deux séries. Les uns sont certainement relatifs à l'offrande quotidienne. Comme à Philae, ils visent essentiellement la nourriture du dieu;

leurs formules dans les deux temples sont analogues. Les autres contiennent tous, dans le texte, la mention explicite du jour où l'enfant « a été mis au monde ». Il n'y a donc aucun doute à leur sujet; ils se rapportent à la fête de la naissance divine. Leurs formules se divisent en deux groupes que nous étudierons à part.

Rituel journalier, à Edfou, au premier registre du mur extérieur Nord [1], et à Dendara, sur l'encadrement extérieur de la porte du sanctuaire [2]. Le titre diffère à peine « Donner (*D*) (ou « offrir » *E*) le lait. Réciter les paroles : ce lait-blanc est le produit du pis [3] de la Vache-Brillante [4]; la propriété des vaches d'Hathor, le lait de Hésat qui est sorti pour ton corps. Tu es Ihy, fils d'Hathor ». Le roi est Ptolémée X-Sôter II « le dieu Philométor, héritier bienveillant de l'Horus judicieux [5], successeur du fils de Hésat. Vive le dieu parfait, fils de Sekhat-Hor, image auguste du seigneur des bêtes à cornes [6], qui comble les enfants au moyen de leur nécessaire qu'ils aiment, seigneur de vie-stabilité, fils de Rê, Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah ». — « Réciter les paroles par Ihy le vénérable, fils d'Hathor, Rê en sa forme auguste, possesseur de prestige parmi les dieux, grand d'amour parmi les déesses : Je comble de dons tes recrues; je rajeunis tes jeunes gens;

(1) *Mam. Edfou*, p. 87 et pl. XXI. Un (E) précèdera les textes tirés de ce tableau que nous traduisons du reste, entièrement, car il est plus complet que celui de Dendara.

(2) *Mam. Dendara*, p. 31-32 et pl. VIII. Un (D) précèdera les textes tirés de ce tableau.

(3) *pḥ* peut désigner le pis de la vache (*Wb.*, I, 535, 20) et *try-pḥ* comme *try-npḥ* (*Wb.*, II, 249, 17) peut désigner le lait.

(4) Cette vache divine est qualifiée ne *nbt s;* « Dame de l'étable » dans l'escalier du mammisi romain, où elle porte des pots de lait, *Mam. Dendara*, p. 242.

(5) Bien qu'elle ne figure pas dans le relevé de Mercer (*Horus royal god of Egypt*), cette épithète appliquée à Horus se retrouve plusieurs fois : *Mam. Dendara*, p. 32, l. 4. Elle est courante pour Thot.

(6) Voir p. 186, n. 1.

je nourris tes enfants au moyen de leur nécessaire [1]. — J'inspire ton amour aux hommes, ta révérence aux femmes. — Le Roi de Haute et Basse Égypte, roi des enfants. Sa statue divine est emplie de son *ka* (?), il fait passer le dieu à sa ressemblance (?) [2], Ihy le vénérable, fils d'Hathor. »

Une représentation beaucoup plus tardive [3] nous a conservé la même formule devant Trajan offrant du lait à Ptah qui modèle l'enfant devant les Sept Hathors : « Prenez pour vous le lait-blanc produit du pis de Hésat, propriété des vaches d'Hathor. »

Enfin, une offrande intéressante d'Edfou ne contenant aucune allusion à un rite solennel sera traduite ici [4]. Il n'est point étonnant qu'elle soit totalement différente de celles que nous venons de lire : c'est en effet d'une espèce de lait particulière, le « lait-doux », qu'il est question ici. Il est très probable que les diverses appellations du lait que nous connaissons désignaient des préparations spéciales faites à partir du lait. Mais il nous est bien difficile de déterminer aujourd'hui, en l'absence de documents, quelle était la composition de chacune d'entre elles. Celle que qualifiait le mot « doux » désignait-elle une préparation plus sucrée où intervenait le miel? C'est là, pour l'instant, une pure

(1) Formule parallèle, *Edfou*, VII, 230 : « Je ⟨fais des cadeaux⟩ à tes recrues; je comble de dons tes sujets (*wꜣśtyw.k*); je nourris tes enfants au moyen du nécessaire ».

(2) Ces deux propositions sont difficiles. La première s'explique, semble-t-il, en donnant à la valeur *ḥnʿ*. C'est l'image de « voler » : *ḥr* (ϩⲱⲗ). Comme *ḥr*, écrit couramment *ḥnʿ* à l'époque grecque, on a pu écrire ainsi *ḥnʿ* « remplir ». Le sens est que le lait, provision essentielle (*kꜣ*), attire le *kꜣ* dans la statue de culte. Dans la seconde phrase où l'on ne peut donner à la valeur *sy* indiquée dans Fairman (*BIFAO*, XLIII, 111), il semble que l'on doive entendre : « Il conduit le dieu à sa ressemblance », c'est-à-dire que le roi, en offrant le lait, attire le *ka* du dieu dans sa statue, ce qui reviendrait à un parallèle de la première phrase, formulé en termes théologiques un peu différents.

(3) *Mam. Dendara*, p. 129.

(4) *Mam. Edfou*, p. 151.

hypothèse. Quoi qu'il en soit, voici le rituel curieux de cette offrande : « Offrir le lait-doux. Réciter les paroles : Ce lait-doux est pour ta bouche, vers tes lèvres [1], en tant que petit [2] du vautour. J'ai rempli Ta Majesté de pierres brillantes (pour que) tu atteignes (*ḫnd.n.k.*) les battants de porte de l'horizon.

Ptolémée X, le dieu Philométor, le petit faucon, fils de Mout, possesseur de la justesse de voix, juste, fils aîné d'Osiris [3]. C'est le Roi de Haute et Basse Égypte, Ptolémée X, sur son trône pour inonder Horus de lait qui soit puissant (?). Il est le jeune garçon à la vue duquel on jubile [4], le musicien parfait d'Hathor.

Réciter les paroles par Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor, possesseur du trône, sur son *serekh* : Je purifie Ta Majesté avec la purification de ma Mère [5] auguste. Il n'y a aucun mal en toi. — C'est le garçon puissant dans Outjeset [6], le jeune dont le corps est jeune [7]. Il est l'enfant excellent, doux à voir. Le lait-doux de sa Mère est pour sa gorge. »

Abordons maintenant la série des tableaux qui décrivent

(1) S'il faut lire *m-ḥsy* (*Wb.*, III, 159, 15). Si l'on s'en tient à la lecture *m-pḫr*, le sens n'est pas très clair. Même expression, *Mam. Edfou*, p. 131, 4.

(2) , écrit deux lignes plus bas et et (*Dendara*, II, 110) semble être un nom du jeune vautour ou du jeune faucon qui ne figure pas au *Wb.* On ne peut guère songer à en faire une orthographe de *šry* « le petit » à cause du déterminatif et d'ailleurs le *Wb.* ne note pas que ce mot puisse être employé pour les oiseaux.

(3) est la partie pour le tout = *wsir*.

(4) La traduction correspond à une correction du texte : n'existe pas. Nous avons corrigé en qui donne un sens excellent.

(5) C'est évidemment du lait qu'il s'agit dans son rôle purificateur.

(6) Sur *Wṯst*, sans doute variante abrégée de *Wṯst-Ḥr*, voir Alliot, *Culte*, II, 453-455.

(7) La traduction normale que nous avons adoptée pour *ẖrd* (ϧⲣⲟⲧ) est « fils »; mais ici il fallait rendre le jeu de mots.

l'offrande solennelle. Presque tous contiennent la mention du jour où l'enfant est né. C'est sans aucun doute la fête de la nouvelle lune de Pharmonti, durant laquelle « Horus, fils d'Isis et d'Osiris, est mis au monde » [1]. Leur formule rituelle est, à très peu près, identique. Deux de ces tableaux qui ne font aucune allusion à la solennité ont été rangés avec ces derniers justement à cause de la ressemblance de leur formule.

Commençons par le plus complet peut-être qui se trouve sur la paroi Nord du sanctuaire à Edfou. La décoration, ici, est très particulière. Alors que dans les trois autres mammisis que nous connaissons bien, le sanctuaire est uniquement réservé aux représentations de la naissance divine et royale, celui-ci ne consacre à ces tableaux que ses deux registres supérieurs. Tout le premier registre ainsi que le mur Ouest sont décorés de scènes d'offrandes diverses. Ce qui nous permet d'inférer que le mammisi dans ce temple réservé à un dieu (les deux autres sont dans le domaine d'Hathor ou celui d'Isis) jouait un rôle liturgique plus large. Quoi qu'il en soit, voici la formule [2] : « Offrir le lait. Réciter les paroles : Le lait-doux est pour toi, qui rajeunit ta chair. Noue ta puissance grâce à lui [3] ».

Le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée IX-Evergète II, Physcon), le dieu bienveillant, fils de Sekhat-Hor, le jeune garçon d'Hathor qui vivifie son fils au moyen de vie-stabilité. Vive le dieu parfait, le jeune dans le Delta [4] qui élève les provisions vers le seigneur des pains-d'offrande [5], qui donne les pains au fils, au jour où il est mis au monde, le possesseur du nécessaire, le fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah).

(1) ALLIOT, *Culte*, I, 230, corroboré par *Mam. Edfou*, p. 6, 14.
(2) *Mam. Edfou*, p. 25.
(3) Il faut remarquer que le mot *pḥty* « puissance » est celui qu'on trouve très souvent dans l'épithète *wr pḥty* des protocoles royaux.
(4) *Mḫw*, GAUTHIER, *DG*, III, 56.
(5) [hiéroglyphes] est une écriture de [hiéroglyphes].

Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara, œil de Rê, qui réside à Behoudit, Dame du ciel, maîtresse de tous les dieux, qui avale le lait [1] ainsi que le pain-*secheta* [2], qui mange le pain sur l'autel de Rê. La Reine de Haute et Basse Égypte, souveraine, maîtresse du lait-blanc, la jeune fille aux seins menus (*ḥwnt šryt bnty*). L'Occident et l'Orient sont inondés de sa perfection, Hathor, Dame de Dendara, œil de Rê, qui réside à Behoudit.

Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor.

Réciter les paroles par Nekhbet qui lie les arcs [3] ; celle de Nekhen qui chasse le mal lorsqu'on crie vers elle : j'étends mes ailes protectrices en tant que *Houret* [4]. Je me hâte vers la demeure de l'engendrement, j'accélère mon œuvre [5] après mon père. »

Sur la façade Nord du sanctuaire [6] les paroles liturgiques sont plus complètes : « Le lait-doux est pour toi, le lait-blanc est devant toi, le lait-lumineux [7] illumine, il n'a point de défectuosité [8]. Avales-en, mâches-en, rajeunis ton corps grâce à lui. »

Les formules de Dendara, au mammisi de Nectanébo,

(1) [hiéroglyphes] = *irṯt*. [hiéroglyphe] = *r* par acrophonie consonantique de *ir* (BRUGSCH, *Gram.*, n° 73). Voir aussi *Mam. Dendara*, p. 127, l. 14, [hiéroglyphes] ; 129, l. 15. A moins qu'on ne veuille garder à [hiéroglyphe] sa valeur de *ir*, ce qui serait possible ici mais demeure peu probable.
(2) [hiéroglyphe] *ššt*, « forme mystérieuse » (d'un dieu) écrit, par rébus, [hiéroglyphes] « sorte de pains d'offrande » (*Wb.*, IV, 300, 5).
(3) Pour cette épithète, voir BONNET, *Reallexikon*, p. 507-508.
(4) Non traduit au *Wb.*
(5) Allusion à l'accélération de la naissance par Nekhbet qui figure auprès de la parturiante à Dendara. C'est le verbe *šḫꜣḫ* qui est aussi employé au Papyrus Westcar pour caractériser l'œuvre de Heket.
(6) *Mam. Edfou*, p. 71.
(7) [hiéroglyphe] = *ššp*, cf. *Wb.*, IV, 282. *sšp* désigne le vin d'offrande (*Wb.*, IV, 284, 12) et ici le lait.
(8) *ḫryt-ꜥ* (*Wb.*, IV, 451, 5) indique un manque, une défectuosité. Cf. *Mam. Edfou*, p. 163, 4 et 165, 7-8.

sont des variantes seulement de celle-là, la plus complète que nous ayons : « <Réciter> les <paroles : Le lait-doux est pour> toi; le lait-blanc est devant toi; le lait-lumineux illumine... Il est pur pour que tu nourrisses ton fils Horus grâce à lui [1]. » « Le lait-doux est pour toi, qui rajeunit ta chair; [...] grâce à lui; le lait-lumineux [2] est pour ton ventre; il rend puissante ta protection. Ta Majesté verdit grâce à lui [3]. »

Il est bon maintenant de grouper les renseignements intéressants que nous fournissent ces trois tableaux. A Edfou [4], le roi est dit : « Fils de Hesat, nourrisson de Ihet, gardé par Sekhat-Hor. — Vive le dieu parfait, allaité par l'allaiteuse [5], nourri par Méthyer [6] qui donne les pains à l'enfant (*ḫrd*) le jour où son corps est mis au monde, possesseur du nécessaire. » Harsomtous est qualifié de « lotus [7] parfait de l'Or, celui qui est sur la poitrine d'Hathor. — Le Roi de Haute et Basse Égypte, le jeune

(1) *Mam. Dendara*, p. 35.
(2) [hiéroglyphes] doit écrire *šsp*, comme parfois [hiéroglyphe] *šps*.
(3) *Mam. Dendara*, p. 52.
(4) *Mam. Edfou*, p. 71.
(5) *šd n šdyt*; [hiéroglyphe] est lu *šdyt* par jeu de mots avec [hiéroglyphe] *šṯyt* «le reliquaire».
(6) Le nom de cette vache sacrée, «le grand flot» en ancien égyptien, nous a été transcrit en grec par Plutarque (*De Isid.*, 56) Μεθύερ. Sethe, *Amun*, § 177, montre qu'elle est associée aux divinités primordiales puisqu'on en fait la mère de l'Ogdoade (voir aussi Drioton, dans *Chron. d'Ég.*, 12, 1931, p. 266). Au mammisi d'Edfou, elle est citée à côté de Nout et de Tefnout (*Mam. Edfou*, p. 154, 16). Kees, *Götterglaube*, p. 75, la définit comme un équivalent féminin du Noun primordial. Voir aussi Bonnet, *Reallexikon*, p. 459.
(7) «Lotus» ici sans aucun doute et non pas «lys», car le mot éveille le souvenir du lotus d'or d'où l'enfant Rê est sorti au commencement du monde. Une représentation en était conservée dans la crypte sud, n° 1, à Dendara et il est souvent évoqué au mammisi romain (cf. en particulier, *Mam. Dendara*, p. 275, 6 : [hiéroglyphes] «Faucon d'or brillant hors du lotus»; *ibid.*, p. 276, 9; 277, 8).

dans Chemmis, nourri par Ihet Ouret [1], le jeune garçon auguste, seigneur des offrandes et des provisions, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor ». Sur l'encadrement de la porte, au sanctuaire de Nectanébo [2] du côté gauche, le texte concernant le roi est tout à fait semblable à celui que nous venons de traduire [3]. L'offrande toutefois étant faite non point directement à l'enfant mais à Isis qui l'allaite, celle-ci est munie d'une série d'épithètes : « Isis la vénérable, mère divine, dame de It-di [4]; Hathor, Dame de

(1) Cf. p. 187, n. 3.
(2) *Mam. Dendara*, p. 35-36.
(3) Ce qui nous amène à modifier une restitution ancienne que nous avions fait figurer dans le texte : p. 36, l. 3. Nous avions complété [hiéroglyphes] par un [hiéroglyphe]; il y faut sûrement un [hiéroglyphe], *hrw*.
(4) C'est le nom du nome Tentyrite. Son orthographe étrange ici est normalement [hiéroglyphes]. Mais le signe [hiéroglyphe] s'explique vraisemblablement par une malformation de [hiéroglyphe] : les deux signes de l'écriture donnée par Gauthier (*DG*, I, 50) s'étant combinés. On trouve aussi, au mammisi romain, l'orthographe [hiéroglyphes] (*Mam. Dendara*, p. 194, 11), [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 125, 16), [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 126, 11), [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 180, 13), [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 182, 1), [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 192, 3), [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 216, 17) et [hiéroglyphes] (*ibid.*, p. 272, 11). Gauthier, *DG*, I, donne ce mot sous trois transcriptions : *ȧat di* (?), p. 35, *ȧou di* (?), p. 50, et *ȧṯiti(t)* (?), p. 124. L'identité, pourtant, des formules dans lesquelles le mot est employé montre bien qu'il s'agit seulement d'écritures diverses d'un seul terme dont la lecture devait comporter deux dentales. La seconde [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] ne fait aucune difficulté. La première était certainement une sourde [hiéroglyphe], [hiéroglyphe]. Il faut donner à [hiéroglyphe] et ses variantes : [hiéroglyphe], [hiéroglyphe], la valeur *t* par confusion avec [hiéroglyphe] *t*, «pain» (Junker, *Schrift.*, p. 26). La transcription la plus simple est donc *tt* sans autre addition. Cependant, il est certain que les scribes avaient une étymologie de ce mot suggérée par plusieurs textes de Dendara où Isis est qualifiée de [hiéroglyphes] (*Dendara*, IV, p. 58); [hiéroglyphes] (*Mam. Dendara*, p. 194, 11; cf. p. 179, 15) «Dame de *ʾIt-dì*, résidant à Dendara, mise au monde dans *ʾIt-dì*». Le sens, pour les rédacteurs de ces textes, semble être : «la butte de donner» (la déesse). Et le mot désignerait d'abord le petit temple dans lequel Isis était née, derrière le grand temple d'Hathor. Il s'appliqua ensuite au

Toreret dans Dendara. — La Reine de Haute et Basse Égypte, vénérable, sans pareille. Elle nourrit son Horus au moyen de son lait-blanc. Elle fait pousser (*wꜣḏ.n.s.*) son fils en pousse (*wꜣḏ*) de Chemmis. Isis la vénérable, mère divine. »

De même qu'à Philae, la Merit du Sud, lors de l'offrande solennelle, affermissait la royauté d'Harpocrate, Thot, au mammisi de Nectanébo, vient promettre à Ihy une royauté sans fin (1) :

« Réciter les paroles par Thot deux fois grand, Seigneur d'Achmoun, Seigneur de... (2) qui compte les années : Ces années de toi (3), que j'écris de ma main, sont les années de Rê dans le ciel-lointain. Tes années sont des millions

nome de Dendara, comme il ressort des textes où il est question des (*Dendara*, II, 15) et des figurations : le nom du nome étant porté en grande pompe sur un pavois lors des processions (Mariette, *Dendérah*, IV, 3 et 12). Cette interprétation de *'It-di* paraît confirmée par les indications d'une statue publiée par Daressy (*ASAE*, XVI, 268-269) où un , stratège, est dit « Prophète d'Isis, la vénérable, mère divine, Dame de It-di ». Le texte le plus probant pour induire que *'It-di* désigne bien le temple de la naissance d'Isis, est celui de la crypte Ouest nº 3 que nous avons traduit p. 30 du présent travail. Goodwin (*ZÄS*, t. 7, 1869, p. 74-75) a signalé, dans un papyrus du British Museum, un lieu appelé ⲡⲉⲕⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲟⲓ ou ⲡⲏⲕ ⲙⲁⲧⲟⲓ, situé ϩⲛ ⲡⲧⲟϣ ⲙⲧⲟⲓⲧⲁⲓ ou ⲧⲟⲓⲧⲁⲓ. Il le rapproche du nom de notre nome avec doute. Le rapprochement ne présente pas, semble-t-il, d'impossibilité phonétique et comme les manuscrits analysés proviennent du couvent de Saint-Phoibammon, entre Ermant et Thèbes, et désignent les lieux des nomes voisins (nome hermonthite, thébain, coptite), il se pourrait qu'on ait aussi nommé le nome Tentyrite. Mais il faudrait, pour atteindre une certitude, plus de précision et d'autres exemples.

(1) *Mam. Dendara*, p. 52.

(2) Nous n'arrivons pas à savoir de quelle localité il s'agit.

(3) Il doit falloir corriger en , sinon le texte ne s'appliquerait guère à Ihy. nous paraît une écriture de qui, à cette époque, peut s'employer, comme un véritable adjectif, derrière le mot auquel il se rapporte (Junker, *Gram.*, § 64 *b*).

d'années, ta royauté des dizaines de mille; *Héhé* qui porte le ciel (1), c'est ta durée. » — Le roi est qualifié de « Horus judicieux, allaité par Sekhat-Hor, héritier d'Atoum, fils de Hésat. — C'est le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée XIII, Néos-Dionysos) sur son trône, dans le palais [...] le dieu au moyen de son nécessaire. Il est Horus gouverneur de ce pays, à la tête (2) du Double Pays en tant qu'Anubis (3) ». — « Réciter les paroles par Ihy le vénérable, fils d'Hathor, Rê lui-même dans la demeure de la purification (4), Ihy vénérable dans la demeure de Ihy (5); tout vivant vit quand il brille. — C'est le seigneur du lait-blanc, qui se lève dans Dendara, en sa belle fête de seigneur de l'éternité (6); qui reçoit (7) le bien des mains de son héritier, qui fait son nécessaire de lait-blanc. Il est le seigneur des offrandes, le gouverneur de... des temples du Double pays. »

Enfin, dans la salle de l'Ennéade, au mammisi romain (8) une offrande de lait, malgré l'originalité de sa formule,

(1) Cf. *Mam. Dendara*, 252, 14-15 : «(souverain) fort de bras, plaçant ses mains sous le ciel-lointain, semblable à *Ḥeḥe* portant le ciel». On voit la durée et l'éternité qui soulèvent les «sanctuaires» d'Égypte dans la crypte Sud nº 1 du grand temple (cf. *Dendara*, V, pl. CCCCXXXIII et CCCCXXXVI. qui écrit *ḥḥ* «millions», écrit, par jeu de mots, «l'éternité».

(2) Le texte porte où à la valeur de *ḥry*, comme dans le livre de l'Am-douat ⊙ (Thoutmosis III, l. 24-25, Éd. Bucher, *Les textes des tombes de Thoutmosis III...*, in *MIFAO*, LV, p. 24). Communication de M. Drioton.

(3) Anubis était seigneur des vaches laitières, voir n. 1, p. 186.

(4) C'est peut-être un nom servant à désigner aussi le temple de la naissance (voir appendice du présent ouvrage).

(5) Nom du mammisi; voir appendice du présent ouvrage.

(6) C'est une façon de désigner la fête de la naissance.

(7) Compléter ; se lit *šsp* couramment (cf. Loret, *Manuel*, nº 181).

(8) *Mam. Dendara*, p. 181. La scène n'a point de titre.



se rattache au rite solennel par une mention explicite :

« Prends pour toi le lait, pour rendre tes membres parfaits, <le lait-blanc (?) pour> rajeunir ton corps, le pot à lait pour ton ventre, le lait-doux pour ta gorge. Que ton amour abonde chez tous les êtres. »

Le roi, Trajan en l'occurrence, reçoit l'inscription suivante : « Vive le dieu parfait, fils de la vache laitière [(1)], préposé à l'étable [(2)], abondant en troupeaux, allaité par l'allaiteuse [(3)], nourri par Méthyer, qui donne l'offrande (*ḫt*) à l'enfant au jour où il est né, qui nourrit le damoiseau de la Fille de Rê, au jour où il est né, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor. — Le Roi de Haute et Basse Égypte nourri par la vache vénérable d'Horus, le jeune garçon auguste, possesseur des offrandes, souverain des provisions, rejeton parfait, possesseur de vie-stabilité, riche de lait-doux dans le sein de la mère divine... — Je te donne des vaches et de regorger grâce à elles [(4)]. »

En deux autres tableaux du mammisi romain, nous ne glanerons que quelques indications. Ils ne contiennent

(1) Le texte ne paraît pas susceptible d'interprétation sans corriger en , où la vache devient le déterminatif du mot *wpt*.

(2) Ce n'est qu'une tentative de traduction pour le mot que je ne trouve pas au *Wb*. Une variante (*Mam. Dendara*, p. 149, 12) s'écrit seulement . On peut entendre, semble-t-il, «préposé au terrain de l'étable».

(3) *Mam. Edfou*, p. 71, 11 et, ici, p. 196, n. 5.

(4) Cette phrase est, grammaticalement, difficile. La préposition , devant l'infinitif *nḫꜣḫꜣ*, ne peut être prise au sens final qui n'est pas signalé dans les grammaires. D'ailleurs le verbe *nḫꜣḫꜣ*, archaïsme caractérisé, signalé seulement dans les Textes des Pyramides au *Wb.*, signifie «regorger» en parlant des mamelles des nourrices. On s'attendrait ou bien à : «je te donne des vaches pour que tu regorges grâce à elles» ou bien à «des vaches qui regorgent de lait». Dans ce second cas le *ỉm.sn* n'est pas clair du tout. La phrase paraît fautive, sans doute trop abrégée d'après un manuscrit plus explicite et plus clair.

aucune mention explicite de rituel journalier ou solennel et leur formule a disparu. L'un d'eux même est trop détruit et de texte trop incertain pour pouvoir être traduit entièrement [(1)]. Il contient pourtant très clairement l'épithète appliquée au roi qui doit signifier « directeur des prêtres-entrants » [(2)]. L'autre un peu mieux conservé se trouvait dans la salle hypostyle [(3)]. Trajan est désigné de la manière suivante : « Vive le dieu parfait, berger du troupeau [(4)], souverain qui dirige les pasteurs [(5)], qui offre l'œil d'Horus... — Réciter les paroles par Ihy le vénérable, fils d'Hathor <enfant> de l'Or des dieux, petit enfant de celle qui apparaît en or. Sa Majesté se réjouit quand elle voit son corps [(6)], beau de visage, doux d'amour. — Le Roi de Haute et Basse Égypte qui se lève de la Puissante, beau de visage, en roi victorieux. Lotus d'or d'Hathor... — Paroles à dire par Harsomtous l'enfant, fils d'<Hathor>, enfant auguste, issu d'Isis, jouvenceau... »

Il nous reste enfin à examiner deux tableaux du mammisi d'Edfou qui ornent un des entrecolonnements extérieurs du mur Ouest du déambulatoire ainsi que son pilier Nord-Ouest [(7)]. On peut les ranger à part, parce que leur formule

(1) *Mam. Dendara*, p. 149.

(2) Litt. : «Ceux qui ont accès au sanctuaire». C'est un nom de prêtres connus à l'époque grecque, *Wb.*, I, p. 232, 12. La suite du texte laisse deviner, malgré sa mutilation, *ꜥšꜣ mnmnt* «riche en bétail» et *ḥry mhr* «chargé du vase à lait».

(3) *Mam. Dendara*, p. 246.

(4) , à lire *mn* (Loret, *Manuel*, n° 503, où il faut ajouter *mn*, par suppression du *ỉ* consonne faible au début du mot), écrit ici *mnỉw*. Il ne serait pas étonnant que cette orthographe ait été suggérée parce qu'Amon était normalement appelé «Berger» des hommes : voir, parmi bien d'autres textes, Stèles du British Museum, n° 826, l. 11 (stèle de Souti et Hor).

(5) *nrw* «ceux qui inspirent la crainte», sert à écrire *nrw* «pasteurs»; le même mot est écrit de la même façon à *Edfou*, VII, p. 226.

(6) *twꜣ ḥm.s ḏr dgꜣ.n.s ḏt.f.* Le verbe *twꜣ* est écrit ici seulement par *tw*. Cf. *Wb.*, I, p. 49, 12.

(7) *Mam. Edfou*, p. 163 et 165.

est très semblable et différente de toutes les autres :

Du vie-stabilité de choix pur de tout défaut, Du lait-blanc éloigné de toute défectuosité [1].	Du vie-stabilité de choix parfaitement chaud, qui est blanc et éloigné de toute défectuosité.

Pour expliquer leur particularité, on peut faire une hypothèse fondée sur deux mots de leur texte qui figurent malheureusement à l'extrémité d'une lacune : [2]. Ils semblent nettement indiquer une fête qui, au mammisi, célébrait la naissance de Rê et qui, en conséquence, devait avoir lieu au début de l'année. Ne serait-ce pas, dès lors, une offrande qui aurait été faite plus particulièrement le 2 Thot, lorsque la procession s'arrêtait au mammisi, comme cela est explicitement mentionné au grand calendrier de la déesse à Dendara ? [3]. Voici les textes qui accompagnent les personnages : Ptolémée X-Sôter II y est dit : « Fils de Sekhat-Hor, né de Hésat, le musicien parfait d'Hathor. — C'est le fils de Rê (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah] sur son trône pour inonder le rejeton de son lait-doux. Il est l'image vivante d'Anubis fils de Hésat, seigneur des vaches sacrées, abondant en taureaux de combat. — Réciter les paroles par Ihy le vénérable, fils d'Hathor, l'oiselet du vautour [4], seigneur de justification (*nb mꜣꜥ ḫrw*) : Je fais que ton amour croisse en tout être et ta tendresse en tout homme. — C'est le dieu grand engendré dans la demeure de l'engendrement pour goûter le lait-blanc des vaches divines. Il est comme Atoum : <On> jubile [5]

(1) Cf. n. 8, p. 195.

(2) *Mam. Edfou*, p. 165, 13.

(3) ALLIOT, *Culte*, I, p. 243 et note 2.

(4) Ici le signe, qui était ailleurs un petit faucon aux ailes étendues (cf. plus haut, p. 193, n. 2) et se lisait *ḥr*, est nettement *tꜣ* « oiselet ».

(5) Le parallélisme avec le second membre de la phrase et, d'ailleurs, la grammaire exigent un sujet au verbe *ḥngg*. Le plus simple est de restituer un *tw* qui serait tombé alors qu'il a été écrit dans la proposition suivante.

à le contempler; comme le petit enfant à la vue duquel on se réjouit. »

Dans le tableau d'entrecolonnement Ouest, la colonne suivant le roi a été conservée : « Vive le dieu parfait, souverain, gouverneur des marais, seigneur des vaches sacrées, riche en veaux, héritier bienveillant d'Horus judicieux, Seigneur du lait-doux, Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée] ». Les titres d'Horus ont disparu mais ses paroles sont conservées : « J'ai fait que ton corps rajeunisse au cours de (*m kꜣb*) chaque jour, que tu te renouvelles (*šḫrd*) en tes membres comme Hâpy ». Derrière lui, on lit « Le Roi de Haute et Basse Égypte, le jeune dans Chemmis, nourrisson de Méthyer [1], héritier bienveillant de la nourrice, le frère des deux sœurs, Horus Behoudity, dieu grand, seigneur du ciel ». Des épithètes d'Hathor, ne subsistent que la précieuse indication de la naissance de Rê et les paroles qu'elle prononçait : « Je place ta douceur en tout être, le lait-doux de Ma Majesté est pour ta gorge ».

Nous verrons plus loin quel rôle important le lait jouait au cours même de la cérémonie essentielle qui se déroulait chaque année au mammisi. Mais déjà nous pouvons dégager ce que cette offrande signifiait et impliquait de particulier dans le déroulement des rites journaliers comme lors des cérémonies solennelles aux grandes fêtes. Les textes abondants qui nous en détaillent les diverses parties nous permettent de voir qu'elle était d'abord considérée comme la nourriture essentielle du petit enfant; ce qui était normal. Les tableaux de Philae en particulier sont caractéristiques à cet égard, corroborés du reste par maints autres que nous venons de lire. Mais la spéculation théologique ajoute aussitôt à ce point de départ très naturel les multiples aspects que la pensée des Égyptiens, s'exprimant volontiers en symboles, s'est plue à y ajouter. Un des noms sous

(1) Pour le mot , il doit falloir corriger en . Quant au mot suivant , il écrit *Mḥt wrt;* le premier signe est le « noyé » *mḥ(w)*. Voir plus haut, p. 196, n. 6.

lequel ils désignaient le lait d'offrande nous en dit long à ce sujet : 𓋹𓊽 « la vie-stabilité ». Ce breuvage qui donnait vie au petit enfant, qui, seul, lui permettait de croître et de se développer durant ses premières années, procurait donc « vie » et ce que nous traduisons par « stabilité » mais dont le sens fondamental est encore obscur pour nous. Le dictionnaire de Berlin traduit par « bonheur » avec un point d'interrogation. C'est en tout cas un sens physique qu'il faut donner au mot et qui est voisin de « santé solide ». Dans la pensée égyptienne, il doit falloir entendre aussi ces qualités comme des fluides, porteurs de ce dont ils ont le nom, qui résident dans le lait et passent dans le corps de celui qui l'absorbe. Junker avait déjà noté cette valeur de l'offrande pour les libations de la décade à l'Abaton (1); le lait donne de la force, il vivifie et donne la santé. Mais il apporte plus encore; la jeunesse; il rajeunit. Et nos textes illustrent abondamment ici le sens dégagé par Junker. On comprend d'autant mieux la fréquence de l'allusion que le jeune dieu est en même temps le roi et que les rites du mammisi, destinés à commémorer l'origine divine du roi, ont aussi pour but de maintenir sans cesse intacte cette divinité grâce à laquelle le monde fonctionne normalement. C'est pourquoi Thot vient inscrire des années sans fin et des fêtes-sed innombrables à Dendara, comme la Mérit du Sud à Philae, derrière le roi qui offre le lait à l'enfant-dieu. Avec le lait divin de sa mère lui vient la royauté divine. Nous reviendrons sur cette idée, mais, pour l'instant, il était nécessaire de marquer quel rôle elle jouait dans la multiplication de l'offrande du lait.

Le lait en outre purifie et guérit même. Sa blancheur seule suggère la pureté et cela est nettement évoqué par un passage des *Admonitions* (2) : « Souvenez-vous d'ériger des mâts, de graver une table d'offrande, tandis qu'un prêtre purifie les temples et que la demeure du dieu est blanchie

(1) JUNKER, *Abaton*, p. 14.
(2) GARDINER, *Admonitions*, XI, 3-4.

comme du lait ». Aussi les formules rituelles ou les épithètes qui accompagnent les personnages des tableaux indiquent-elles sans cesse le rôle purificateur du lait (1). Ses vertus curatives sont certainement liées à ce pouvoir et aussi à celui de redonner la vie. Toujours est-il que c'est lui qui permet de guérir dans la mythologie, les yeux d'Horus aveuglé par Seth (2). Aussi donne-t-il, avec la santé, la beauté et la perfection si bien que la formule rituelle peut demander, avec la libation de lait, que l'enfant, objet de la joie des dieux et de sa mère, voie son amour s'étendre dans tous les cœurs.

Ce lait du reste n'est point ordinaire. Il est assimilé au lait des vaches divines dont la personnalité nous est encore en partie voilée : Sekhat-Hor, Hésat, Méthyer, Ihet Ouret... et l'on comprend dès lors que ses vertus soient agrandies à l'échelle des dieux. C'est son origine qui explique le sens cosmique dont se charge parfois l'offrande quand le lait de la vache céleste est offert au dieu enfant assimilé à Rê qui se lève à l'horizon. On voit que le symbolisme est poussé à tel point par les théologiens anciens qu'à propos d'un seul acte cultuel, on serait amené à faire le tour de toutes les interprétations générales convenant à un ensemble de rites donnés, chacun se chargeant peu à peu, par quelqu'un de ses aspects, de tous ceux que des cérémonies particulières doivent essentiellement commémorer.

Ces idées n'étaient, en Égypte, que l'amplification et l'approfondissement de conceptions déjà très précises dans les Textes des Pyramides (3), bien que là elles soient exprimées surtout à propos de l'allaitement du roi par les déesses dont nous n'avons point à traiter ici. Elles jouent aussi un rôle très important dans les civilisations agraires

(1) Voir à ce sujet les indications de BONNET, *Reallexikon*, p. 459-460.
(2) Conte d'Horus et de Seth (10, 6-10). Cf. LEFEBVRE, *Romans et Contes*, p. 195.
(3) Voir J. LECLANT, *Le rôle du lait dans les textes des Pyramides*, in *JNES*, X, avril 1951, p. 123-127.

de l'Afrique et ont été utilisées, d'après les travaux de Seligman, par Frankfort [1]. Le caractère sacré du lait chez les populations nilotiques ou hamitiques paraît seulement moins élaboré que celui que nous révèlent les rites égyptiens. Ceux-ci semblent avoir dégagé les valeurs théologiques profondes de certains concepts communs au monde agraire africain et peut-être aussi au monde agraire mésopotamien ancien.

[1] Frankfort, *Kingship and the gods*, p. 229 et note 2.

B. LES TEXTES GÉNÉRAUX D'OFFRANDES.

Nous ne pouvons terminer notre examen des offrandes cultuelles solennelles ou journalières au mammisi sans lire les textes généraux qui nous les décrivent. Il convient pourtant de laisser de côté deux longues inscriptions du petit temple de Kom Ombo. L'une constitue la suite de l'offrande du lait que nous avons déjà traduite [1]. Elle nous donne les formules développées de l'offrande du vin et de la bière. Celles-ci ne pourraient être étudiées qu'en corrélation avec les tableaux correspondants gravés sur les murs et, du reste, elles ne s'adressent pas particulièrement au jeune dieu mais à bien des divinités qui l'entourent. Ce sont les offrandes normales des temples transférées dans le culte des mammisis qui, peu à peu, comme nous l'a révélé leur examen archéologique, sont devenus de petits temples complets à côté des grands. La même chose pourrait être dite pour l'inscription [2] intitulée : « Commencement des formules du culte accompli dans la maison d'Haroëris, seigneur d'Ombos, au cours de chaque jour, par le grand-prêtre en son jour, lorsqu'il s'est purifié dans le lac pour accomplir tout son service divin ». La plupart des chapitres de ce rituel commun à tous les temples d'Égypte, ont déjà été utilisés par Moret dans son beau travail sur le culte divin journalier. Nous nous bornerons à étudier les textes généraux d'offrande qui, par l'abondance et la richesse du service qu'ils évoquent, montrent qu'ils s'appliquent aux grands services solennels du mammisi qu'on voulait, du moins en théorie, aussi riches que ceux des grands temples.

[1] *Ombos*, nos 26 et 27.
[2] *Ombos*, nos 36 et 37.

Aucune de ces inscriptions ne remonte au-delà du temps des Ptolémées. Cela est assez normal du reste. On peut même douter qu'elles aient pu être gravées sur les murs des mammisis à une époque antérieure. Si même le mammisi de Nectanébo à Dendara n'est pas le premier qu'on ait séparé du grand temple pour les besoins liturgiques, sa structure ancienne montre encore qu'il n'était pas évolué et rien ne nous permet de conclure à un service journalier d'offrandes ni même à une offrande solennelle lors des grandes fêtes. Ou du moins cette offrande, qui pouvait fort bien avoir lieu, était transportée du temple principal avec les statues exactement comme celle qui était présentée devant le siège de la Première fête, sur le toit, lors de la solennité de l'ouverture de l'an (1). C'est plus tard seulement lorsque les mammisis furent devenus en quelque sorte indépendants que des grands textes d'offrandes, analogues à ceux que nous lisons dans les temples, y furent gravés.

* * *

Au mammisi de Philae, le magasin des offrandes était situé dans l'épaisseur du pylône. A peu près au milieu du couloir que forme la porte Ouest de ce premier pylône, s'ouvraient deux petites salles. Celle de l'Ouest est plafonnée de grandes dalles transversales. L'une d'entre elles est ôtée et permet d'accéder à l'étage supérieur où l'on avait ménagé une communication du côté de l'Est. Elle est aujourd'hui bouchée avec des pierres et du ciment sans doute pour donner à la construction plus de résistance contre le choc des eaux. C'est probablement dans ce réduit que l'on conservait une partie au moins des offrandes. Des inscriptions qui figurent sur l'épaisseur des montants de la porte ne laissent aucun doute à ce sujet. Elles sont malheureusement en très mauvais état. Celle de gauche (Nord)

(1) Voir *Sur trois représentations de Nout à Dendara,* in *ASAE,* t. LI, 1951, p. 394.

est trop lacunaire pour être utile. On y saisit seulement que « le roi porte sur ses deux bras » des offrandes pour « Horus de la déesse d'or, seigneur du mammisi » (1). Celle de droite, un peu mieux conservée, nous donne d'autres renseignements :

« Quant à cette porte auguste, (c'est celle) d'offrir les provisions à Isis (2), Hathor la vénérable, Dame de Senmout, Dame de l'ivresse, grande d'amour, Dame du chant et de la danse ⟨par⟩ le Fils de Rê [—] Isis la vénérable, Mère divine [—] la grande offrande solennelle lui est donnée, en offrant à sa face parfaite des millions pour son avant, des centaines de mille pour son arrière et des dizaines de mille pour son milieu (3), des milliers de [. . .]

(1) Inédit. Ce texte, comme bien d'autres dans cette partie de l'édifice montre qu'elle appartenait intégralement au mammisi.

(2) Ce tour s'explique par une ellipse du mot «porte» qui n'a pas été répété : *ỉr sbꜣ šps ⟨sbꜣ⟩ n ỉʿb ḏfꜣw.*

(3) Cette formule est usuelle dans ce genre de texte, cf. *Edfou,* VIII, 18, «Les aliments sont pour son avant, les provisions pour son arrière et les mets pour son milieu». La même formule, mutilée mais fort reconnaissable, se lit, *Mam. Dendara,* 48, 9-10. Elle était très ancienne, du moins pour l'association des trois termes, puisqu'on la retrouve dans les textes des sarcophages (*Coffin Texts,* IV, 86 i) «Que ton devant soit en vie, et ton derrière en prospérité. Que ton cœur exulte.» Formule dans laquelle M. Drioton a

bière, lait d'offrande quotidienne (1), donné par les vaches laitières (*wpwt*), mille oiseaux venus de la prairie, mille bouquetins de Nubie (2), gazelles, oryx [...] ».

A Dendara, dans le mammisi de Nectanébo, les données sont plus abondantes. En effet, l'épaisseur des montants de la porte à ciel ouvert, qui donnait accès à la cour, fut ornée de textes d'offrandes lorsqu'on eut transformé cette cour en salle des offrandes, à l'époque ptolémaïque. Quatre longues colonnes de chaque côté nous fourniraient beaucoup de renseignements, si, du côté Nord (gauche), l'absence d'une pierre ne nous privait de la partie supérieure de l'inscription sur une hauteur de sept quadrats environ. Du côté droit le texte est, dans l'ensemble, bien conservé, mais le scribe chargé de dessiner les signes a voulu trop en mettre de sorte qu'à la fin, en particulier, il a dû condenser à l'extrême ses phrases, au prix de la clarté (3).

Inscription du côté droit : « Ce vestibule des offrandes (4) est dans la maison (5) de la Dame de Dendara. Elle s'y

repéré une intention comique qui trahit son origine. Cf. *Biblioth. Orient.*, X, 5, 1953, p. 171. *šbn*, avec le sens copulatif est bien indiqué au *Wb.*

(1) *imnyt.*

(2) Le *nyɜw* est d'après MONTET, *Scènes de la vie privée*, p. 141 et suiv., le bouquetin de Nubie. Gardiner l'appelle *ibex*, par son nom latin; mais c'est le même animal.

(3) Voir *Mam. Dendara*, p. 24-25.

(4) Le signe est nouveau, pour nous du moins, il représente directement une *hɜyt ḥtpw* plutôt que *wsḫt ḥtpw*. Le signe se lit *hɜyt*, voir CHASSINAT, *BIFAO*, XXX, 1930, p. 300. La lecture est donnée à *Edfou*, IV, 211. Ce mot désigne très souvent soit un vestibule, soit un porche précédant le temple proprement dit. Cf. CHASSINAT, *Mam. Edfou*, p. x, n. 8 et YOYOTTE, *Chron. d'Ég.*, n° 55, 1953, p. 35-36. Le mot convient parfaitement ici à une salle que l'on a couverte mais qui a conservé son ancienne porte à ciel ouvert.

(5) Le premier est sans doute à lire *h*, *Wb*, II, 430 et le second joue le rôle de déterminatif au lieu de par variante matérielle de ce dernier, cf. *Wb.*, I, 530; cette graphie « corse » un peu le texte.

repose avec son fils et ses grands, tandis que les prophètes, les pères divins, les blanchisseurs de ses vêtements (1), les parfumeurs (2), tous, font leur fonction [...] ses pains sont plus nombreux que le sable du rivage. Des aliments sont en elle comme des grains de sable (3) : des bœufs-*ioua* (4), des bœufs-*oundjou* sans nombre (5). Des oiseaux aquatiques sont en elle (6) : palmipèdes (7), grues (8), pigeons (9), plus abondants que des sauterelles avec eux, tous très nombreux sans limites; des oies engraissées jaillies de la volière en quantité, des veaux sortis des marais du Delta, des oryx, des mouflons (10), des bouquetins de Nubie, selon leurs

(1) *rḫtyw wnḫ.s.* Pour d'autres « blanchisseurs » employés dans le culte, voir, par exemple, NELSON, *JNES*, 9, 1949, p. 336. Ils préparent, en ce dernier cas, la mèche des torches.

(2) *mḏtyw*, *Wb*, II, 185, 20. Ils apparaissent dans la fabrication de certains onguents au laboratoire d'Edfou; voir *Edfou*, II, 214, 7.

(3) *nšw*, *Wb.*, II, 338, 9, *Bild der Menge*. = *mi*, voir BRUGSCH, *G. H.*, liste, 140.

(4) Sur ces bœufs, voir MONTET, *Scènes*, p. 138.

(5) = *n*, FAIRMAN, *ASAE*, XLIII, p. 271, note LIII.

(6) Dans l'original, le signe peint sur du plâtre est très indistinct. Un parallèle (*Edfou*, IV, 3, 3) vient pourtant l'appuyer.

(7) Pour lire ce mot, il faut sans doute faire passer le après . On obtient alors *tm-ʿgɜ* (*Wb.*, V, 306, 2) « Als Bez. für den Flügeln aus den Sümpfen ». *ʿgɜt* est la désignation des serres des rapaces ou des griffes des carnassiers. Comme il s'agit d'oiseaux aquatiques, ce doit être une désignation tardive d'oiseaux « qui n'ont pas de serres » parce qu'ils ont les pieds palmés, d'où la traduction « palmipèdes » (?).

(8) Sur les sortes de grues élevées par les Égyptiens, voir P. MONTET, *Scènes*, p. 141.

(9) MONTET, *op. cit.*, 124 et 143 et en outre KEIMER, *Des pigeons dans une palmeraie*, dans *Bull. de la Fac. des Arts Fouad Ier*, vol. XIV, 1952, surtout p. 95, note 2. L'identification des diverses espèces de pigeons n'a pas encore été faite dans le détail.

(10) Traduction Alliot pour le mot *tɜ* (*Culte*, I, 387). Voici deux autres exemples de ce mot assez rare : *Mam. Dendara*, p. 231, 5 et *Dendara*, IV, 11, 1 avec jeu de mots sur « la chaleur du feu » quand on fait cuire l'animal.

proportions [1], et dont le nombre atteint le ciel-lointain. De l'œil-d'Horus frais provenant de Chéfyt et de Dèsdès [2], de Sounet [3], de Neham [4], de la Demeure-de-la-vache [5], jailli de Imet [6], monté du Sinéar [7], plus abondant que l'eau du Fleuve. C'est la résidence de Chesmou [8],

(1) *mi rꜣ* est traduit *κατὰ λόγον* dans les textes trilingues; voir DAUMAS, *Moyens*, § 84 *k*.

(2) *Desdes* est l'oasis de Baharya (GAUTHIER, *D. G.*, V, 133) dont *Chefyt* est une partie spécialement célèbre par ses vins. On doit remarquer qu'ici, en effet, ces deux mots sont liés par .

(3) Pour BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase*, p. 91, et BREASTED, *Anc. Records*, IV, § 734, note *d*, cette ville était située non loin du lac Maréotis. GAUTHIER, *D. G.*, V, 14-15, veut l'identifier avec Péluse.

(4) Ville proche du lac Mariout, renommée pour ses vins, GAUTHIER, *D. G.*, III, 97.

(5) Localité appartenant sans doute au 3e nome de Basse Égypte (GAUTHIER, *D. G.*, IV, 51 et ROEDER, *Volksglaube*, p. 63) ce qui conviendrait bien ici pour sa place dans l'énumération — beaucoup mieux qu'une assimilation avec *Tꜣ-ỉht*, l'oasis de Farafra.

(6) Localité où étaient conservés les sourcils d'Osiris dans le Delta. Sans doute l'actuelle Nebeshah. Elle était, dès l'époque ancienne, célèbre pour son vin.

(7) BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase*, p. 90-91, fait de l'équivalent du שִׁנְעָר biblique — d'où le vin était importé comme l'huile d'après le papyrus Anastasi IV, 16, 1. Il paraît au premier abord étrange de trouver le Sinéar comme pays d'où on importait le vin à l'époque grecque. Pourtant, bien que notre orthographe ne soit pas citée dans GAUTHIER, *D. G.*, V, 6, la correspondance morphologique avec le mot hébreu est irréprochable. On pourrait peut-être admettre que le mot fut employé à cette époque pour désigner par un terme archaïque ce pays de la région orientale du Liban d'où le vin semble avoir été importé. Le roi, en effet, dans l'offrande du vin est plusieurs fois mentionné comme dominant le Pays des Phéniciens *Mam. Dendara*, p. 36, «Fils du seigneur d'Imet, à la tête de la Phénicie».

(8) écrit *šsm(w)*; par confusion avec tête de «bubale» *šs(ꜣw)* et est déjà donné avec la valeur *m*, précisément, au *Wb.*, IV, 538, dans le nom du dieu *šsmw* lui-même, . Le déterminatif est ici supprimé. Ce dieu de la parfumerie dont le nom «se trouve cent fois dans les inscriptions des laboratoires sacrés» (LORET,

le préparateur [1] de tout beaume liturgique, qui est encensée au moyen d'encens [2], fumigée au moyen d'oliban [3]; le nez est enivré de leur parfum [4]. On répand des brillants [5] et on dissémine du natron en

Le sonter, p. 26) figure aussi dans les processions, portant ses parfums. Il y arbore un masque de lion : cf. MARIETTE, *Dendérah*, IV, 14, et *Mam. Dendara*, p. 243 et pl. LXXXIII.

(1) paraît une écriture fautive de que Chassinat appelait le «cuiseur» comme le *Wb.*, «der Salbenkocher». Dans les processions des mammisis (*Edfou*, 189, l. 19, et *Dendara*, 243, l. 4,), il est seulement appelé «chef des cuiseurs» (ou «préparateurs»). Mais le dieu lui-même n'hésitait pas, si l'on ose dire, à mettre la main à la pâte, ce qui justifie notre épithète : (*Edfou*, V, 196) «un sachet d'oliban de première qualité, empaqueté des mains de Chesmou». Voir encore (*Edfou*, I, 45) «prends ce parfum *-iber* sorti de la demeure du cuiseur auguste, cuit par Chesmou». Cf. encore (*ibid.*, p. 239) (lire) «sorti du laboratoire, cuit par Chesmou». (*Edfou*, II, 43) «cuit par Chesmou dans le laboratoire».

(2) Nous avons voulu conserver le jeu de mots *snṯr.ti m snṯr*. On peut même s'autoriser de Loret qui a montré que *snṯr* est la résine de térébinthe, pour garder au verbe la traduction «encenser»; cf. LEFEBVRE, *Lettres de V. Loret*, dans *Kêmi*, XIII, 1954, p. 15.

(3) (549 *n* du supplément au catalogue de Chassinat) = *kꜣp*. C'est la «plante des pieds» d'un mammifère (cf. le כף sémitique pour la «paume» de la main). Pour l'expression, cf. (*Edfou*, IV, 14).

(4) Le sens de cette proposition difficile n'est pas certain. Voici comment nous la comprenons : = *nwḥ*. Le premier signe du mot = *n* par confusion avec le bouquetin de Nubie *niꜣw* — qui par acrophonie consonantique donne *n* (c'est ce qu'a déterminé, pour la chèvre, DRIOTON, *Recueil*, no 31). , qui vient ensuite = *fnḏ* par représentation directe. écrit *ḫr*; cf. qui écrit aussi *ḫr* à Dendara (cité par JUNKER, *Gram*, § 194). C'est déjà le ϣⲁ- copte. Enfin dans le mot , il faut supposer une erreur du lapicide qui aurait gravé pour .

(5) *sti ṯḥn* est une allusion à la scène *ṯtf nb ṯḥn* que l'on trouve par exemple à *Edfou*, VIII, p. 167-168, au mammisi de Nectanébo

elle [1]. Elle est emplie <de> fleurs [2], de plantes-*hen*, de papyrus, de lotus et de tout fruit doux [3]. En elle est allumée une flamme [4] comme le rayonnement du disque depuis le soir jusqu'à l'aube. Ce sont les deux Mérit qui s'unissent lors de l'offrande [5]. Embrasser, voir le dieu aussi,

(*Mam. Dendara*, p. 56) et au mammisi romain (*op. cit.*, p. 169-170). Au mammisi de Philae elle figure sur la paroi extérieure Est du sanctuaire, 3e registre (P. M., 217), inédite. *Mam. Edfou*, p. 89 et pl. XIX. Le texte parallèle d'*Edfou*, IV, 3 permet d'interpréter ici notre . Littéralement il doit falloir traduire « elle est répandue au moyen de brillants », *sti* étant un pseudo-participe à transcrire *sti.(ti)* comme plus haut *sntr.ti* se rapportant au premier mot du texte : même construction plus bas avec . La suite de la construction est au contraire, ici, très différente du texte d'Edfou, où *wpš.ti* est un nouveau pseudo-participe : nous avons *ḥnᶜ* suivi de l'infinitif (cf. LEFEBVRE, *Gram.*, § 403).

(1) C'est une purification acccomplie lors des cérémonies de fondation, cf. *Edfou*, II, p. 62 et III, p. 109 par exemple et, pour Dendara, DÜMICHEN, *Baugeschichte*, 47. Mais aussi une purification que l'on pouvait faire ensuite dans le temple.

(2) Le texte est ici manifestement corrompu; il doit falloir rétablir *mḥ.(ti) m ḥrrt.* se lit *mḥ(yt)* « celle du Nord » (*Wb.*, II, 123) et écrit le mot « Nord » par exemple *Mam. Edfou*, p. 22, 12. Ici elle écrit, par homophonie, le verbe « emplir » au pseudo-participe sans désinence (cf. plus haut *sti*). Voir JUNKER, *Gram.*, 3e pers. fém. sing. (*selten endungslos*), § 143.

(3) *Wb.*, III, 341 = *alle Süssigkeiten*. C'est une désignation des fruits.

(4) Litt. : « elle est allumée au moyen de flamme ». Voir la même tournure p. 213, n. 5. L'orthographe du verbe *sti* « allumer » est presque la même dans les chambres osiriaques du grand temple : , DÜMICHEN, *Geog. Inschriften*, III, 16. Pour l'allusion au rite d'allumer le feu, voir MORET, *Rituel*, p. 9-15; ALLIOT, *Culte*, I, p. 60 et suiv.; NELSON, in *JNES*, VIII, 1949, p. 321-325.

(5) A partir d'ici le graveur, pour donner le plus possible de texte dans le peu de place qui lui restait, a abrégé à l'extrême, ce qui rend parfois le sens obscur. Les Mérits, musiciennes du Sud et du Nord, jouaient en tout cas un rôle dans certaines cérémonies au mammisi comme on le voit sur les parois extérieures Est et Ouest du mammisi de Philae (Ouest, 2e rég., P. M., 200; Est, 2e rég.,

conformément aux formules [1]. Briller en elle tandis que le malheur est repoussé d'elle [2]. Ouvrir ses yeux [3] tandis que l'horizon supporte les quatre étais [4]. Elle donne un grand règne en douceur de cœur au Roi de Haute et Basse Égypte, Ptolémée X-Sôter II. »

Les colonnes du montant gauche (Nord), qui ont perdu chacune à peu près sept quadrats à leur sommet, sont encore moins claires pour nous du fait de leurs lacunes et sans doute aussi de leurs fautes. Voici pourtant ce que l'on peut en saisir :

« [. . .] tout son voisinage lors [5] des fêtes des grands

P. M., 210); inédit. Elles figuraient sans doute à Edfou (*Mam. Edfou*, pl. L, 6) et dans la salle hypostyle du mammisi romain à Dendara (*Mam. Dendara*, 245).

(1) Transcrire *sḫn m33 nṯr sk m tp-r3w* : abrégé d'actes du culte divin journalier. Par l'embrassement, le prêtre attirait le *ka* dans la statue (cf. *Pyram.*, § 1652 et suiv. et commentaires de Frankfort, *Kingship*, trad. p. 210).

(2) Peut-être le *ṯḥn im.s*, reprend-il le *sti ṯḥn*. Une des valeurs de cet acte en effet était de donner la joie, ce qui expliquerait le *nš nšnt* qui suit. Pour voir *Wb.*, II, 337-338. *Nšnt* déterminé par la panthère a le sens de « tempête », « rage » mais aussi de « malheur », « chagrin ». Il faut entendre *nš* par un passif du sens de « débarrasser ».

(3) est une graphie archaïque que l'on rencontre déjà aux pyramides (*Wb.*, III, 455). C'est « ouvrir les yeux » par les rites sur la statue. Depuis les rites de l'embrassement et celui de voir la divinité, il doit être question d'Hathor, d'où le suffixe après *ttrti*. Mais il faut avouer que le texte est ici condensé au point de devenir très obscur.

(4) Nous transcrivons *iw 3ḫt ḥr 4 sḫnw*. Les doivent être la représentation archaïque des *Schilfsbündel* des Textes des Pyramides qui écrivent ici les *sḫnw* de *Wb.*, III, 472. Il s'agit des quatre étais qui soutiennent le ciel et sont supportés par l'horizon. La mention de l'ouverture des yeux rapprochée de ces quatre étais doit s'expliquer par la signification cosmique des rites du mammisi sur laquelle nous reviendrons plus loin. Mais ici, les allusions sont tellement peu explicites qu'il est très difficile, du moins pour nous, d'en pénétrer plus précisément le sens.

(5) dans ce sens n'est pas classique mais c'est déjà le copte ϩⲁⲣⲁⲁⲃⲟⲧ « chaque mois ».

(dieux) qui lui appartiennent (?) [1], dans leur habitation. Tout produit d'Imet, de Sounet, de Neham, de la Demeure-de-la-vache, jailli du Sinéar [2], venu de l'oasis jusqu'à leur voisinage [3] et à côté d'eux (?). [. . .] Menket [4], la Nourrice [5]. La chanteuse du Nord, la chanteuse du Sud [6] <entrent> [7] à leurs places [...] On <ado>re en elle de jour et de nuit [8]. Lorsqu'elle apporte le soir [9], on chante, on danse, on... en elle chaque jour en sauvant [10] son disque (?) jusqu'à ce que l'Or brille au petit matin [11] [...] au moyen de ses rayons. Chanteurs, recrues, beaux [12] sont enivrés

(1) lire : *n nꜣ wrw n.sn.imyw* «des grands qui lui appartiennent». Il s'agissait, du côté droit, des fêtes d'Hathor et de son fils. Ici on leur associe les dieux parèdres, les *συνναοι θεοί* de la dédicace grecque du mammisi romain (*Mam. Dendara*, pl. LIV).

(2) Pour tous ces mots, voir le texte précédent.

(3) est une graphie de la préposition *Wb.*, II, 495. Le second est séparé de la préposition par un copulatif.

(4) C'est la déesse de la bière.

(5) Certainement celle qui jouait le rôle d'une des nourrices. Mais il y en avait au moins deux. Pourquoi une seule est-elle nommée ici?

(6) Voir p. 214, n. 5 du présent chapitre.

(7) La lacune, de petite dimension, conviendrait au verbe dont le sens est satisfaisant.

(8) *Wb.*, V, 506.

(9) C'est le verbe *šmšr*, *Wb.*, IV, 144, 1 : «apporter le soir». Mais le qui précède le suffixe *.s* est bien difficile à expliquer.

(10) le bouton de lotus *nḥm* écrit le verbe *nḥm* (ⲛⲟϩⲉⲙ) «sauver» (*Wb.*, II, 295), ● se lit *itn*, cf. *Dendara*, V, 138, 10. Mais que vient faire le suffixe *.f*?

(11) est une écriture de «le petit matin», *Wb.*, II, 284.

(12) Plutôt que «les musiciens parfaits et beaux» constituant une expression peu naturelle. Mais ni n'ont de déterminatif. Pourtant ces noms doivent faire allusion aux personnages qui apparaissent sur les colonnes des propylées d'Edfou — et même si l'on devait ici traduire «chanteuses», on ne pourrait supprimer complètement l'élément masculin des fêtes vocales données à Hathor. Du reste, à une époque plus tardive, au mammisi romain, à côté d'un grand nombre de musiciennes, nous trouvons les *smdiw* dans la composition des chœurs, *Mam. Dendara*, p. 238, 10.

en accélérant leurs jambes devant elle [1]. Le cœur de toute chanteuse oublie (ses préoccupations); la protection n'en disparaît point [2]. Quand elle a vu cela, sa personne se réjouit, quand elle a contemplé cela [3], elle éprouve du plaisir [...] C'est la Dame de l'ivresse..., la Dame de l'oliban, la Maîtresse de la musique, de la danse et de l'amour. C'est Ta Majesté qui veille dans les ténèbres. Donne toute <vie>, toute dilatation de cœur au fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah)».

Les lacunes de ce morceau sont d'autant plus regrettables que c'est un des très rares, parmi les inscriptions des mammisis, qui nous laisse apercevoir le résultat concret des rites célébrés pour la déesse sur ceux qui se livraient à son culte. Les deux inscriptions sont étroitement liées, comme il est d'usage, puisqu'elles se répondent en quelque sorte sur deux parties symétriques du monument. Aussi se complètent-elles et devons-nous en tirer des renseignements en les interprétant l'une par l'autre.

Il est clair, tout d'abord, qu'elles s'appliquent à une liturgie particulièrement développée. Bien que, par le fait des lacunes peut-être [4] ou par l'imprécision des données, nous ne puissions dire à quelle grande fête particulière elles se rapportent, il n'en ressort pas moins qu'elles étaient liées aux liturgies solennelles. Cela apparaît nettement

(1) Il s'agit bien clairement de danses orgiastiques comme il s'en célébrait dans les religions cananéennes par exemple. Elles avaient lieu aussi dans le culte d'Hathor, mais rarement leur effet est décrit avec la précision qu'il a dans notre texte.

(2) Lire *nn šp nh(y)t im* peut servir à écrire *šp* «couler» puis «disparaître» (*Wb.*, IV, 443) par assimilation avec *špt* qui s'écrit par le Tetrodon Fahaqa. est une orthographe de *nht* très courant à l'époque grecque mais généralement déterminé par .

(3) Pour la graphie , voir Junker, *Gram.*, § 65.

(4) Il faut remarquer, en effet, que même du côté droit il manque un morceau de la première colonne, au début de l'inscription, à un endroit où aurait pu nous être fourni peut-être un renseignement précis. Une éraflure de l'angle du pilier a emporté entre six et sept quadrats rendant deux phrases inintelligibles.

lorsqu'on nous dit que la déesse « s'y repose avec son fils ». Le verbe *ḥtp* est un terme technique dans ce cas pour désigner l'arrêt de la procession à un endroit déterminé [1]. Il fait donc allusion ici à une fête où Hathor et Ihy étaient amenés en grande solennité au mammisi et y recevaient un service d'offrande. L'inscription parallèle mentionne au même endroit « les fêtes des grands » d'Hathor en lesquels il est difficile de ne pas reconnaître les dieux formant la cour de la déesse, si souvent mentionnés à Dendara. Comme, chaque année, le cycle liturgique ramenait plusieurs fois comme nous le verrons bientôt, la procession au mammisi, on ne peut, rigoureusement parlant, dire de quelle fête il s'agit ici. Mais il n'est pas hardi de supposer que les offrandes dont il va être question étaient particulièrement abondantes et soignées pour la fête du mammisi, celle de la naissance divine. Et cela nous suffit pour le moment.

Le personnel sacerdotal comprenait, outre les prophètes et les pères divins, des gens de rang plus humble qu'il est pourtant intéressant de trouver ici : des « blanchisseurs de ses vêtements » dont nous savons, par le rituel d'Amon à Karnak, qu'ils préparaient aussi la mèche des torches. Mais le fait seul d'ajouter ici « de ses vêtements » montre que ces blanchisseurs transportaient, lors de la procession, des étoffes particulièrement utiles pour les cérémonies du mammisi et provenant, sans aucun doute, de la garde-robe sacrée du grand temple, s'ouvrant dans le vestibule central. Des parfumeurs s'y ajoutaient pour la toilette divine. La résine de térébinthe, l'oliban et les autres parfums liturgiques avaient, à n'en pas douter, une valeur cathartique qui devait exercer son influence bénéfique sur l'accouchée. Ainsi les spécialistes de ces préparations étaient-ils présents au point que la salle des offrandes est

[1] Dans le seul grand calendrier d'Edfou (éd. Chassinat, t. V, p. 397 et suiv.) se trouve au sens technique aux lignes 3, 4 (2 fois), 7, 13, 14, 17, 19, 20. Voir texte et traduction dans Alliot, *Culte*, I, p. 206 et suiv.

désignée comme « résidence de Chesmou ». Mais aussi, tout un personnel féminin qui figurait probablement dans la salle hypostyle du mammisi romain et dont quelques personnages apparaissent dans les lambeaux conservés des propylées d'Edfou, vient s'adjoindre aux prêtres et aux néocores. Ce sont la déesse de la bière, Menket, la nourrice, dont il est difficile de préciser davantage l'identité, les chanteuses du Nord et du Sud. Il doit falloir aussi joindre à ces sortes de prêtresses un groupe de chanteurs et musiciens. Ils sont appelés ici « les chanteurs, les recrues et les beaux » et ces termes doivent désigner les hommes qui jouent de la harpe ou de la mandore sur les colonnes des propylées à Edfou [1]. On les retrouve à Philae, non point

[1] *Mam. Edfou*, pl. XLVIII, XLIX et L. Toute une série de noms de chanteuses et chanteurs nous est fournie par les inscriptions qui accompagnent les Bès de la frise, dans l'escalier du mammisi romain (*Mam. Dendara*, p. 238, l. 7-10) : . Tous ces groupes nous sont déjà connus. Ils nous montrent qu'à l'époque tardive, les chœurs s'étaient amplifiés de manière considérable jusqu'à comprendre les *smdyw*, sorte de sacristains d'humble condition qui sont souvent rattachés aux temples (cf. *Wb.*, IV, 147). Comme cet accroissement s'est fait peu à peu, par adjonctions successives et que les chœurs en question occupaient, durant le jeu du mystère la partie antérieure du mammisi (propylées, cours et cours hypostyles), il est tentant de mettre en rapport avec lui les agrandissements que nous constatons dans cette partie soit au mammisi d'Edfou soit à celui de Nectanébo, ou l'ampleur de ces éléments dans des monuments tardifs comme ceux d'Ermant ou le mammisi romain de Dendara.

Une bonne partie des noms des chanteuses et bayadères sacrées se retrouve avec quelques autres, dans la description — pleine de réticences — de cérémonies célébrées à Troia, dans la falaise arabique, en face de Memphis : (Sarcophage d'Onnofris, Le Caire, n° 29.310 dans Maspero, Gauthier, Abbas Bayoumi, *Sarcophages des époques persanes et ptolémaïques*, in *CGMC*, t. II, Le Caire, 1939, p. 47). Mais, bien que tous les détails donnés se rapportent à des actes religieux, aucune divinité n'est nommée, car il s'agit sans aucun doute de mystères.

au mammisi, mais dans les propylées du petit temple d'Hathor, qui s'élève à l'Est du sanctuaire d'Isis [1]. Ils jouaient, chantaient, dansaient tant durant les fêtes que, pris par le délire sacré, en présence de la déesse, leur cœur oubliait ses soucis, et, qu'enivrés par la cadence et le rythme, ils devaient finir par tomber dans une sorte d'extase, comme aujourd'hui encore ceux qui, lors d'un *zicr*, se livrent avec frénésie à la danse sacrée.

Sur le temps de ces festivités nos textes aussi nous donnent des renseignements du plus haut intérêt. Elles avaient lieu de nuit puisqu'on allumait, dans le petit temple, une flamme depuis le soir jusqu'à l'aube. Et lorsque la déesse, selon l'expression du prêtre antique, apportait le soir, on chantait et on dansait jusqu'à ce que l'Or brille au petit matin [2]. L'Or c'était le nom même d'Hathor qui lui convenait particulièrement lorsque, assimilée au disque lumineux, elle dispensait la lumière du jour. Souvent aussi on l'appelait : « Celle-qui-brille en Or ». D'ailleurs, même durant l'absence de l'astre, la déesse propice veillait sur les fidèles qui célébraient son culte par des chants et des danses dans les parvis du mammisi tandis qu'à l'intérieur du sanctuaire s'accomplissaient les rites mystérieux des grandes panégyries.

(1) P. M., t. VI, p. 249 : voir ici-même, pl. VIII-IX; ces représentations figurent sur la face interne des colonnes, dans les propylées.

(2) Ce détail est confirmé par un hymne à Hathor gravé sur le mur intérieur du kiosque méridional de Médamoud (col. 1 et 6-7) : Drioton, *Médamoud, Les inscriptions*, Fouilles IFAO, IV, 2, 1927, p. 26-27.

Bien qu'il soit très difficile de savoir comment étaient exécutés les chants qui accompagnent les Bès sur les colonnes du mammisi de Nectanébo ou dans les couloirs et les escaliers du mammisi romain, il n'est pas douteux qu'ils sont liés aux chants du chœur dans les propylées ou les cours. Or les indications qu'ils nous fournissent concourent toutes à faire admettre qu'ils étaient modulés dans la nuit : « depuis le moment du crépuscule » et « jusqu'à ce que s'éclaire la terre » (*Mam. Dendara*, p. 237, 1 et p. 238, 5). Ailleurs, « durant chaque nuit » (*ibid.*, p. 222, 2).

Enfin, on nous énumère tous les produits qui étaient offerts dans ces fêtes : viandes et vins, parfums et fleurs. Nous les retrouverons dans d'autres listes, mais nulle part nous ne trouverons une évocation aussi précise et aussi pittoresque du culte qui se célébrait au moment des grandes fêtes et dont généralement nous connaissons mieux l'aspect théologique ou les rites mystérieux que la manière concrète dont le bas clergé les accompagnait, au seuil du temple.

A Edfou, c'est sur la porte des propylées que se lisent les listes d'offrande. Quoique très différentes de celles de Nectanébo, elles ne manquent pas non plus d'intérêt. La porte, mutilée pourtant, n'a plus que son montant Nord [1]. Au-dessus du roi, tenant à la main gauche la massue ꜥ et le bâton, et dans la droite le sceptre *ḫrp* pour consacrer les offrandes, trois colonnes commentent la scène : « Réciter les paroles par le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée X-Sôter II] vient vers toi, Horus Behoudity, dieu grand, Seigneur du ciel. Il comble pour toi ta maison d'offrandes en toutes bonnes choses, en millions et en dizaine de mille de bonnes choses : tout ce que fournit le ciel, ce que crée la terre, ce qu'engendre Hâpy, ce qu'enfante la terre arable, toute plante qui pousse sur [2] le dos de la terre, tout oiseau des étangs, tout bétail de l'étable, tout gibier [3] du désert, bouton de lotus avec ses sépales, lotus avec sa fleur, toute plante verte des flots du Nil, toute fleur venant sur le dos de Geb, tout oliban du Pays-du-dieu, tout encens-*khaou* d'Oponé. Sois-en inondé, manges-en, avales-en; ils sont purs ».

Ce qui rend ce morceau très remarquable, c'est son

(1) *Mam. Edfou*, p. 182 et pl. XLVII, 3.

(2) Remarquer le sens prégnant de la préposition *ḥr-s₃*.

(3) L'opposition bétail-gibier ne rend pas un autre aspect des mots égyptiens qui opposent le gros bétail domestique et les animaux de taille moindre au désert. Mais le français, trop abstrait, groupant les animaux par grands ensembles ne peut traduire les termes très concrets de l'égyptien.

extraordinaire concision et sa précision en même temps. Il n'est point question, comme chez Nectanébo, ni du personnel sacerdotal, ni du temps de l'offrande, ni de ses modalités particulières. C'est seulement la consécration par le roi des offrandes solennelles décrites par grands ensembles rythmés par un parallélisme étroit : oiseaux et animaux de boucherie, fleurs et parfums. Les vins manquent seuls, qui devaient être mentionnés sur le montant droit aujourd'hui disparu. S'ils figurent sur les deux montants à la fois à Dendara, c'est que l'offrande du vin avait, pour la Dame de l'ivresse, une importance toute particulière.

Sur le revers intérieur de la porte (1), un texte d'offrande royale présente tous les caractères d'une prière cadencée ou modulée évoquant tous les plaisirs de la nature que le roi offre à la déesse au moyen des propriétés qu'il lui donne. Mais les lacunes et les termes techniques rendent l'intelligence de ce morceau difficile. Une petite porteuse d'offrandes, sur le soubassement, était accompagnée d'une inscription dont on ne lit plus maintenant que : « Selkit t'apporte ce qui enveloppe <ton> corps, le vêtement (2) qu'elle a fait elle-même ». Mais ce petit tableau qui achève, au revers de la porte, tout le soubassement des propylées, n'a point de rapport avec l'inscription qui le surmonte : « Paroles à dire par <le fils de Rê> (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Path] : Je suis le noble (3), porteur parfait

(1) *Mam. Edfou*, p. 184-185. Un texte parallèle figurait au mammisi romain de Dendara. Nous en avons retrouvé quelques fragments sur un bloc qui n'est plus en place. Mais il est si réduit qu'on ne peut l'utiliser pour mieux interpréter le morceau d'Edfou. Voir *Mam. Dendara*, p. 291, l. 3 et 4.

(2) Le premier mot *stꜣm* signifie « envelopper », « voiler » avec des bandelettes. Le deuxième *mʿr* désigne l'habillage divin dans les décrets sacerdotaux de Canope et de Memphis.

(3) [hieroglyph] est très probablement à lire *sʿḥ* par confusion avec [hieroglyph]. Ce mot s'applique souvent au mort mais pas nécessairement et la formule : « Je suis un noble » est connue. [hieroglyph] est le participe imperfectif actif substantivé du verbe *fꜣi* au sens de « porter des offrandes » et est en opposition à *sʿḥ*.

(de l'offrande) à ton *ka*, ô Maîtresse, Hathor... pour apaiser ton corps (1) au moyen de ce qu'apportent mes mains. Je t'amène le terrain inondé qui fait le plaisir du cœur (2) ; je t'offre la prairie de l'ivresse, cette terre-arable parfaite, champs nivelés et champs inondés verts, étangs; tout son territoire avec les collines et ses [...] au milieu d'elle, portant le grand marécage; ses <champs> (3) dans les terres agricoles et sur les rivages [...]; ses plantes avec tous leurs fruits doux (4) et toute fleur à l'odeur agréable (5); son jardin (6) où poussent souchets odorants (7) et « enivrants » (8) (dont) le parfum de fête se mêle à celui des roseaux

(1) [hieroglyph] est à lire *ḥʿw* ici. M. Drioton a déterminé pour ce signe, la valeur *ḥ* provenant de l'acrophonie consonantique de *ḥʿw* (*Essai*, nº 37).

(2) *šꜣ n smḫ-ib* « le terrain inondé de faire plaisir au cœur » littéralement. Dans le parallélisme des phrases, l'expression *smḫ-ib* correspond à « ivresse ». C'est une écriture de *sḫmḫ ib*, *Wb.*, IV, 252.

(3) C'est à peine une conjecture que de restituer ici [hieroglyphs] « champs ».

(4) Même expression, *Mam. Dendara*, cité ici-même, p. 214, n. 3.

(5) [hieroglyphs] *ḥrrt nb(t) nḏm(t) ḫnmw*. Le premier signe est donné avec la valeur *ḥrrt* au *Wb.*, III, 149. [hieroglyph] avec la valeur *ḫnmw* « parfum », *Wb.*, III, 293.

(6) [hieroglyphs] (sic) est un hapax d'après *Wb.*, V. 430, 10, *dwꜣyt(?)*, « Grundstück », « Garten (mit Blumen) ». Le Dictionnaire de Berlin est visiblement embarrassé pour traduire ces termes techniques d'agriculture égyptienne.

(7) C'est l'identification de LORET que nous suivons. Sa *Flore*, 2e éd., donne ce mot seulement sous la forme *šbn*, mais c'est la graphie donnée au *Wb.* qui s'impose. Cette plante entrait dans la préparation du fameux parfum kyphi.

(8) Loret ne contient pas le nom de cette plante qui est seulement appelée (au *Wb.*, V, 328, 10 et suiv.) « eine wohlriechende Pflanze ». Pourtant, le lotus épanoui [hieroglyph], ayant en ptolémaïque la valeur *tḫ* « enivrer » (JUNKER, *Onuris*, 83), on pourrait imaginer ou bien que la plante *tḫ* est un nom d'un lotus à l'époque tardive (le *Wb.* ne le signale qu'à la XIXe dynastie), ou bien celui d'une variété particulière de lotus. Loret en signale trois dans sa *Flore* et il y en a davantage.

aromatiques [1]. Il y a en elle une fontaine remplie de vin et dont le bord est sous la bière [2]. Son puits est pour le désir du Seigneur (?) [3]. Ses districts côtiers sont inondés de rosée [...] on y laboure au moment qui [...] à la période de [...] [4] une rive [5] sur laquelle on suit le cœur avec ce qu'il aime et où l'on verse de l'eau, tandis que son vent du Nord souffle [6] vers elle au moment de midi; que Nout répand pour elle la rosée durant la nuit sous forme de gouttes d'oliban sur son bois, que le ciel est clair pour elle et que le disque, en son intégrité, brille pour elle en paix [...]. Elle est moissonnée au temps [...] son reste dans la cour de la Déesse d'Or devant Hathor. Je suis le Noble <qui porte l'offrande> [7] à sa maîtresse, le cultivateur [8] du

(1) Le *Wb.*, V, 176, classe tous les mots écrits avec *g* et *k* à *gnn*. Loret les rangeait dans sa *Flore*², § 33 sous l'écriture et en faisait l'*acorus calamus* L. ou « roseau aromatique » des anciens, bien connu aussi dans les textes sacrés (Voir I. Löw, *Aramaeische Pflanzenname*, 1891, nº 291). Mais notre texte oblige à admettre, contre l'assertion de Loret qui date de 1892 (elle avait pu changer depuis), qu'on faisait pousser cette plante odoriférante, entrant dans la préparation du kyphi, dans les jardins égyptiens.

(2) Nous faisons de une écriture de *mr(y)t* « la rive », équivalent à ⲟⲩⲣⲟⲧ en copte.

(3) est une écriture de *šdyt*, copte ϣⲱϯ « le puits ». Mais le reste de la phrase que nous transcrivons *m mrwt-n ib n nb* n'est pas très clair et la traduction donnée peu sûre.

(4) Nous laissons de côté, après la lacune, trois mots qui ne s'expliquaient clairement que par le passage aujourd'hui perdu.

(5) nouvelle écriture de *mryt*.

(6) Transcrire *ḥr nfꜣ mḥyt r tr n ʿḥʿ r.s*. Le *r.s* final n'est pas satisfaisant du tout; il devrait être avant *r tr*. Peut-être le texte est fautif. En tout cas le sens de l'ensemble paraît clair.

(7) Pour la restitution de ces deux quadrats, voir *Mam. Edfou*, p. 184, l. 18 .

(8) paraît être une écriture de *wꜣḏty*, *Wb*, I, 267, 1 « Der Gemüsegärtner »; cf. Gardiner, *Onomastica*, I, 97*. Le mot *š* qui suit désigne à la fois le lac de plaisance des riches habitations et le jardin qui l'entoure, cf. Lefebvre, *Romans et Contes*, p. 75, n. 10.

jardin qui [...] la semence (?) en son temps [1]. Donne-moi de t'apporter, ô Maîtresse, ce que (?) l'on donne à son (*sic*) amour [2]. Je bois à ton *ka*, je m'enivre pour Ta Majesté, je suis dans l'allégresse devant <toi> ».

Quelles que soient les incertitudes de détail que l'on rencontre pour interpréter quelques passages de ce curieux morceau, il n'en ressort pas moins de l'ensemble que le roi avait offert à Hathor des domaines où elle pouvait goûter en paix, dans la solitude inviolable de sa propriété sacrée, les plaisirs de la campagne tels que les sentaient les Égyptiens. Les marécages des terrains inondés fournissaient, dans les grands fourrés de papyrus, des lieux agréables où l'on était allé de tout temps faire un jour heureux. Le cœur y prenait plaisir aux charmes de la nature et à l'enivrement de la joie dans une sorte de culte orgiastique évoquant la religion dionysiaque bien plus que l'épicurisme un peu court auquel on a voulu le réduire quelquefois.

Mais c'étaient aussi toutes les espèces de champs déterminés par la structure géographique de l'Égypte qui étaient offerts à la déesse pour la réjouir. La vue des prairies, des champs cultivés, des jardins, des vergers, avait, de soi seule, le pouvoir d'égayer l'esprit. Et dans la langue très concrète de ces campagnards et de ces administrateurs, toutes ces sortes de terrains avaient un nom bien défini. L'indigence de notre vocabulaire, qui n'a point de correspondances parce que né sur un autre territoire, ou bien notre ignorance nous rendent la traduction précise très difficile, mais le sens, dans l'ensemble, est bien clair. Du reste, on ne fait qu'effleurer ici les produits offerts sur les autels, au contraire de ce qui se passe à Dendara.

(1) Il semble que soit un verbe désignant un acte de la culture, peut-être celui d'enfoncer, en les foulant, les graines dans le sol. Il faut alors lire *prit* les ··· qui suivent. Si au contraire on doit lire *škꜣ* par exemple, les ··· seraient seulement un déterminatif et la traduction « qui laboure au temps voulu ». Le sens général est clair, mais l'écriture déconcertante, pour nous du moins.

(2) Traduction peu sûre d'un passage peut-être fautif.

Fruits, fleurs, plantes odoriférantes sont à peine évoqués, dans leur cadre naturel même, et non point dans la salle des offrandes. Il n'en demeure pas moins que c'est bien, malgré tout, ce que l'auteur veut suggérer mais il s'y prend de manière très poétique et évite ainsi la sécheresse de l'énumération. La fontaine sans doute réelle, le puits qui est dans la prairie de la déesse, est dit contenir vin et bière – allusion sans doute aux vignobles qui poussaient à l'entour et à l'orge qui, fermentée, donnait la bière si chère aux hommes et aux dieux. Puis c'est l'évocation des rivages du Nil plus humides au petit matin, le rappel des travaux de récolte, durant la période chaude, où l'on souhaite, au bord du fleuve, l'eau qui rafraîchit et la douce haleine du vent du Nord aux heures plus lourdes du milieu du jour. La splendeur des nuits dans la campagne égyptienne permet de faire allusion au précieux oliban en indiquant la manière dont il se forme : c'est Nout qui en distille les gouttes, telles de la rosée sur le bois qui le porte [1]. Enfin, après les dernières allusions à la parfaite connaissance de l'agriculture qu'a le roi, vient le thème de l'exaltation nécessaire au culte d'une divinité de l'ivresse. Cette fois, ce ne sont point des danses frénétiques qui mènent à l'extase, comme à Dendara. C'est l'enivrement saint devant la déesse qui procure la joie divine, dont elle est essentiellement la Dame [2].

Le rédacteur, sans doute, a voulu harmoniser sa composition avec l'ensemble des textes des propylées qui, sur les colonnes en particulier, se trouvent être les poèmes

(1) Pour une autre origine mythologique de l'oliban, voir *Papyrus Salt*, 825, II, 2. On trouve une traduction de ce passage dans LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique*, Paris, 1923, t. II, p. 65.

(2) Les textes abondent; en voici deux : [hieroglyphs] (*sic*) [hieroglyphs], *Mam. Dendara*, p. 53, 14-15 « Dame de l'enivrement pour le *ka* de qui l'on s'enivre, Dame de l'ivresse pour qui on s'enivre ». A Edfou, IV, 88, à la fin d'une énumération d'épithètes, on lit : [hieroglyphs] « Dame de l'allégresse, maîtresse de la danse ».

chantés, lors des cérémonies, par les musiciens et les musiciennes du temple, que nous avons reconnus à Dendara. Le caractère d'offrande cependant, bien marqué par le [hieroglyphs] et le [hieroglyphs], ne fait aucun doute et les renseignements que nous recueillons viennent compléter de manière très originale ceux du mammisi de Nectanébo.

* * *

Au mammisi romain de Dendara il y avait d'importants textes d'offrande dans les différents éléments du passage qui faisait communiquer, au Sud, la salle des offrandes et le déambulatoire. Il aurait dû y en avoir aussi sur la porte du déambulatoire qui s'ouvrait au Sud vers le puits sacré. Mais toutes ces inscriptions ont disparu (c'est le cas pour la porte Sud du déambulatoire), n'ont point été gravées (c'est ce qui se produit pour la porte extérieure du couloir Sud [1] qui est inachevée), ou sont si détruites que les lambeaux subsistants ne nous apprennent plus rien : « [...] que t'a fait le Roi de Haute et Basse Égypte ( ) : milliers de pains, milliers de pots de bière ‹milliers› de [...], ‹milliers› de provisions, milliers de toutes bonnes choses qui sont pures; milliers de toutes bonnes choses qui sont ‹nettes› pour (?) chacune de ses places; pour (?) son *ka* [...] » [2]. Heureusement l'embrasure de la porte extérieure du couloir Nord donnant sur le déambulatoire nous a conservé un beau texte qui nous permettra de compléter, pour une époque plus tardive, celle de Trajan, ce que nous ont appris les mammisis de Philae et d'Edfou ou celui de Nectanébo à Dendara [3].

« Le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-

(1) *Mam. Dendara*, p. 223.
(2) *Mam. Dendara*, p. 219.
(3) *Mam. Dendara*, p. 229, l. 12 et suiv.

pays, (Autocrator], fils de Rê, Seigneur des couronnes (César-Trajan vivant éternellement] vient vers toi, Hathor vénérable, Dame de Dendara, œil de Rê, Dame du ciel, maîtresse de tous les dieux, nourrice [1] parfaite qui a élevé son nourrisson dans la demeure-de-la-nourrice. Il t'apporte toutes bonnes choses, offrandes, provisions, toutes choses que crée Hâpy [2], qu'enfante la terre arable à son temps, toute plante qui pousse sur le dos de la terre, tout oiseau des étangs, oie de leurs basses-cours [3], bétail de l'étable [4], tout gibier du désert, bouton de lotus avec ses sépales, lotus avec sa fleur épanouie [5], toute plante verte des flots du Nil, toute fleur croissant sur le dos de la terre, tout cheveu de la terre verdissant sur le désert,

(1) C'est sans doute « celle qui est en contact » avec l'enfant qu'elle porte sur ses genoux comme montre le signe . Il est bien difficile de traduire autrement que par « nourrice », mais ainsi nous ne rendons pas le jeu de mots avec *ẖnm* qui suit. Et il était impossible de traduire ce verbe par « nourrir » à cause du mot suivant *nnw* que nous traduisons, par convention, « nourrisson ».

(2) Ce fragment est tiré du même rituel d'offrandes que le texte du mammisi d'Edfou (p. 182, 18-21) que nous avons traduit plus haut.

(3) Le déterminatif de « oies » est inhabituel; mais souvent les oies portées par les offrants à l'autel ont cette forme sur les bas-reliefs. C'est une finesse d'écriture. *sš* déterminé par est la « basse-cour », la « volière », *Wb.*, III, 484, 12. C'est un archaïsme, car on le trouve surtout employé dans les titres de l'Ancien Empire. Ce n'est pas le seul que nous aurons à relever dans ce texte.

(4) est écrit pour « étable », cf. *Mam. Edfou*, p. 182, 19. Peut-être le , oublié par le graveur, avait-il été ajouté à la peinture et est-il maintenant effacé.

(5) Le mot , *Wb.*, I, 208, 8, est donné seulement avec le sens « tige » de lotus. Ce sens ne convient pas et, du reste, le parallèle donne qui paraît être une graphie de *ḥrrt*, dont on trouve quelques exemples écrits avec un seul . En conséquence, le déterminatif aidant, il faut traduire « fleur épanouie ». Faut-il aller plus loin et lire *ḥrt?* Ce n'est pas impossible ayant la valeur *ḥ* (cf. *Edfou*, I, 18 *ḥnʿ*). On aurait ainsi parfaite correspondance d'un parallèle à l'autre et le sens serait bien meilleur que « lotus avec sa tige ».

tout fruit doux, tout oliban du Pays-du-dieu, toute huile-brillante d'Oponé [1], pour mettre en fête ta maison grâce à eux. Lorsque Ta Majesté les voit, ton cœur est dans l'allégresse; l'Ennéade se réjouit d'eux en ce tien nom de Dame des offrandes, souveraine des provisions. Il [2] emplit ta maison de tout instrument d'argent, d'or, de lapis-lazuli, de turquoise, de brillants, de toute pierre précieuse véritable pour apaiser ton cœur grâce à elles [3]. En compensation de cela de sa part, accorde que vienne pour lui Hâpy abondamment à son temps, que l'Égypte (*Tꜣ-mry*) se courbe devant sa puissance, tandis que Bougem [4] apporte ses tributs et les Nubiens leurs contributions; que les Neuf Arcs et la Très-Verte soient sous le siège sur lequel il trône et les Bédouins mêlés à eux. Que son nom soit proclamé éternellement et toujours tandis qu'il est souverain, dieu apparaissant en Roi de Haute et Basse Égypte sur le Trône d'Horus parmi les *kas* vivants éternellement ».

Nous avons la certitude maintenant que, si nous ne possédons plus les rituels d'offrande des mammisis d'Edfou et de Dendara, des fragments du moins nous en sont conservés dans les inscriptions; ils nous permettent

(1) Le contexte interdit ici de donner à *ṯḥn* le sens de « brillant » qui ne convient pas dans l'énumération des parfums et qui, d'ailleurs, réapparaît plus bas à la colonne 5. Il faut noter ici que le parallèle d'Edfou (*Mam. Edfou*, 182, 20) porte . Il faut donc donner à ce mot le sens d'« huile brillante » parfumée qu'il a aux pyramides, § 454 (cf. *Wb.*, V, 391, 20). Nous avons un nouvel exemple de la recherche d'archaïsme dans ce texte.

(2) Brusquement nous revenons au roi qui continue à présenter de nouvelles séries d'offrandes. Le texte a été composé de morceaux divers.

(3) Les matières précieuses constituent à la fois les instruments liturgiques nécessaires au culte, comme leur nom l'indique et aussi une offrande particulièrement agréable à la déesse à cause de leur valeur prophylactique.

(4) Il faut situer très probablement Bougem au Soudan. Voir Gauthier, *D. G.*, I, 20.

d'imaginer le contenu de certains d'entre eux. L'étroit parallélisme que nous avons relevé entre les colonnes 3-4 de ce document et les colonnes qu'on lit à la porte d'entrée du mammisi d'Edfou [1] ne peut s'expliquer que par la reproduction, indépendante, du même passage d'un rituel unique dans deux contextes un peu différents. Mais ces quelques colonnes ne nous apportent rien de nouveau. Au contraire la fin de notre liste à partir de la proposition « Il emplit ta maison de tout instrument... » jusqu'à : « pour apaiser ton cœur grâce à elles. » est empruntée à un autre rituel ou à une autre partie d'un rituel général : l'offrande des matières précieuses. Sans doute elles étaient beaucoup utilisées dans la confection des objets liturgiques que nous trouvons représentés sur les murs du temple : sistres et ménats richement ornés, miroirs et colliers de toutes sortes. Et c'est bien ce que nous dit expressément notre énumération : « instruments nécessaires » [2] au culte. Mais les noms de toutes les matières qui suivent cette mention montrent qu'une valeur particulière s'attachait à chacune d'elles et qu'on tenait à la mentionner. Les textes liturgiques nous en fournissent bien des exemples [3] et il n'est pas hors de propos de noter que chaque grand temple, à côté de ce qu'on a appelé le laboratoire et qui, en tout cas, était le magasin des parfums liturgiques, possédait un ou plusieurs trésors. Il y en a un à Edfou, au Sud-Est de la seconde salle hypostyle. Il y en a deux à Dendara ; un avant l'entrée de la cour de l'Ouabit et l'autre dans la seconde salle à colonnes, juste en face du magasin des parfums. Et l'on n'y conservait pas seulement le riche mobilier fabriqué pour le culte mais aussi des éléments plus ou moins bruts de matière précieuse qui jouaient un rôle dans le rituel. Pour nous

(1) *Mam. Edfou,* 182, 18-21, déjà traduit ici-même, p. 221.

(2) Le mot *dbḥw* est tiré de la racine *dbḥ* « avoir besoin de », « réclamer ».

(3) Cf. *Dendara,* V, p. 117 et notre traduction, in *ASAE,* 1951, t. LI, p. 387 et note 5.

en tenir au mammisi [1], les quatre prophètes d'Hathor qui, dans l'escalier, lors de la procession de l'ouverture de l'an, montent vers le toit du temple [2], portent à la main droite le sistre-*sekhem* ou le sistre-*sechechet* et dans la gauche un récipient empli de fragments de matières précieuses sur lesquelles nous renseignent les inscriptions. « J'ai empoigné, dit le quatrième prophète, le sistre-*sekhem* et les brillants ; je fais briller de joie ta forme grâce à eux » [3]. Le troisième : « J'ai placé dans ma main [4] un vase de turquoise ; j'ai saisi dans ma main le sistre-*sechechet ;* je donne une joie-céleste [5] à ta face ; je purifie ton corps ». Le second : « J'ai saisi le sistre-*sekhem ;* j'ai empoigné le lapis-lazuli ; je purifie Ta Majesté avec mes deux mains ». Le premier prophète, enfin, semble porter ce qu'il y a de plus précieux : « J'ai pris un vase d'argent et d'or, j'ai saisi le sistre-*séchechet* dans mon poing pour purifier ton corps avec ce qui appartient à l'œil de Rê ». On voit que ce sont exactement les produits rares offerts par le Roi, mais énumérés dans un ordre inverse, que les prophètes portent dans la procession. Et ils nous expliquent pourquoi ils les portent. La turquoise et les brillants ont tous deux valeur prophylactique. L'une écarte le mauvais œil, l'autre purifie, comme on peut le voir par le rite qui consiste à répandre des brillants en même temps qu'on

(1) Mais la chose se passe de la même façon au grand temple et ailleurs encore. Voir MARIETTE, *Dendérah,* t. IV, pl. V et VI, XIV et XV.

(2) *Mam. Dendara,* pl. LXXXV et LXXVI.

(3) *Mam. Dendara,* p. 233, 17-18. Bien noter le jeu de mots entre *ṯḥn* « brillants » et *sṯḥn* « faire briller de joie ».

(4) L'égyptien dit littéralement : « j'ai placé ma main sous un vase ».

(5) Ce terme tente de rendre le sens de *mfkꜣt* le plus exactement possible. C'est le nom même de la turquoise, transformé en verbe, avec le sens de « être (ou) rendre joyeux ». La turquoise (qui passe encore pour délivrer du mauvais œil) donnait à qui la portait la joie que l'on peut avoir lorsqu'on est libéré de toute mauvaise influence. Si l'on ajoute que cette pierre, d'un bleu-vert profond, a un peu la couleur du ciel, on pourra justifier notre traduction.

dissémine du nitre [1]. Le résultat est que tous deux procurent la joie céleste, la joie brillante aux êtres libérés des influences mauvaises. Quant au lapis-lazuli, à l'or et à l'argent, ils ont le pouvoir de purifier des souillures (*wʿb*) et ont valeur cathartique.

Chose curieuse, ces rites qui sont intégrés dans la pensée religieuse égyptienne, une fois arrachés de leur contexte, sont passés dans la magie gréco-orientale et nous savons par Psellos [2] que les Chaldéens (lisons : magiciens), pour faire un pacte avec certains démons, leur faisaient un sacrifice composé de parfums, de plantes et de pierres précieuses. Sans doute les magiciens ne connaissaient pas la signification de leurs pratiques, mais ils nous ont conservé, dans leur sacrifice, trois des éléments que nos listes d'offrande énumèrent complaisamment pour les services solennels de la déesse.

* * *

On voit l'intérêt qui s'attache à ces descriptions générales des offrandes solennelles. Grâce à elles, nous comprenons comment le culte était rendu au mammisi. Nous avions vu que le rituel journalier y était accompli comme au temple principal. Les offrandes solennelles s'y célébraient comme celles du grand temple également. Qu'on relise la description de celles qui avaient lieu soit dans la cour de l'Ouabit, pour l'Ouverture de l'an, soit devant le kiosque du Siège-de-la-première-fête, les ressemblances sont étroites. Mais — et c'est ce qui caractérise le culte au mammisi — notre petit temple tente d'accumuler toutes les offrandes, toutes les fêtes. Il est très probable que, néanmoins, les services furent infiniment réduits par rapport à ceux du grand temple; mais c'était dans la pratique uniquement. En théorie ils étaient les mêmes

[1] Voir sur ce rite, présent chapitre, p. 214, n. 1.

[2] MIGNE, *Patrol. grecque*, t. CXXII, p. 811 *b*, *Quaenam sunt* 7.

et c'étaient aussi les mêmes textes liturgiques qu'on récitait pour consacrer les oblations, en remplaçant seulement, quand c'était nécessaire, le mot « temple » par un des noms du mammisi, à moins qu'on employât un terme comme « maison », si général qu'il pouvait s'appliquer à l'un et à l'autre.

Résumons, à grands traits, ce que nous ont appris l'ensemble des textes d'offrande journalière et solennelle. Dès que nous avons des mammisis complets pourvus non seulement d'une cella, comme le mammisi primitif de Nectanébo, mais aussi d'un pronaos et de propylées, comme c'est normal à partir de Ptolémée II, une salle des offrandes vient permettre le culte journalier. Elle témoigne qu'une statue placée dans un naos repose à demeure dans la cella et c'est à elle que le culte est rendu. On accomplit pour elle toutes les cérémonies que nous connaissons par les anciens rituels d'Amon ou par les représentations de la cella dans les temples principaux. Les tableaux de la salle des offrandes dans le mammisi de Nectanébo et ceux de la Salle de l'Ennéade au mammisi romain, sont très clairs sur ce point et ne laissent place à aucun doute. Ces rites étaient complétés par celui d'une triple offrande quotidienne, le matin, à midi et le soir. Le détail ne nous en est point connu, car les textes ne sont point abondants ici, comme ils le sont pour les temples principaux. Mais on peut être assuré que ce service quotidien n'était qu'une reproduction réduite de celui que M. Alliot a si précisément décrit pour Edfou [1].

Lors des panégyries solennelles, le culte se compliquait d'offrandes générales et de cérémonies que les textes nous permettent, dans une certaine mesure, de reconstituer, bien que, figurant la plupart du temps dans les propylées, ils soient, comme ces derniers, en fort mauvais état. Comme ces liturgies différaient essentiellement de celles pour lesquelles les mammisis avaient été créés,

[1] ALLIOT, *Culte*, I, p. 9-132.

il était nécessaire de séparer leur examen de celui du mystère de la naissance divine et royale. Celui-là du reste est la mise en œuvre directe de la théologie et du dogme et n'a rien à voir avec les offrandes et le rituel du culte qui est commun à beaucoup d'autres fêtes. Et, d'ailleurs, l'état actuel des textes — à supposer que dans leur intégrité ils nous eussent permis une reconstitution précise! — ne nous laisse pas situer exactement à quel moment, lors des fêtes, se faisait telle offrande, se modulait tel chant, s'exécutait telle danse. Il était donc simplement prudent d'étudier à part tout ce cérémonial. Ajoutons qu'il est difficile de dire avec une précision suffisante quelles particularités sont venues se superposer, à Edfou et à Dendara, au rituel normal célébré dans les autres mammisis, du fait qu'ici la déesse était Hathor et non Isis comme à Philae, la Bonne-Sœur comme à Ombos, Râttaoui comme à Ermant ou Nebetouou comme à Esna. Un détail pourtant semble suggérer que les danses extatiques et les chants exécutés durant les nuits de fête étaient spéciaux à Hathor. C'est que nous leur trouvons des parallèles dans le petit temple qu'on lui avait consacré à Philae [1]. Mais ce n'est là qu'une hypothèse fragile tant qu'on n'aura pas retrouvé d'autres mammisis dont les propylées intacts nous fourniront de nombreux éléments de comparaison. A Dendara même, un seul texte, et encore très court, fait allusion à ces pratiques : aucun détail dans les propylées ptolémaïques du mammisi de Nectanébo, qui pourtant ont vu se dérouler ces cérémonies, ne nous permettrait de les imaginer sans les colonnes mutilées inscrites sur l'épaisseur des montants, à la porte de la salle des offrandes.

(1) Le petit temple d'Hathor à Philae est inédit. Nous avons relevé un certain nombre de ses précieux textes durant les mois que nous avons passés dans l'île, en 1948 et en 1950. Les chants et les danses extatiques durant les nuits de fête consacrées à Hathor se retrouvant également à Médamoud, dans des lieux de culte qui n'avaient rien à faire avec les mammisis, l'hypothèse que nous présentons s'en trouve renforcée.

Toute la partie antérieure du mammisi romain, détruite de fond en comble, a emporté avec elle, s'ils y ont jamais figuré, les petits poèmes ornant les colonnes du mammisi d'Edfou.

Et pourtant, outre ces danses et ces chants qui emplissaient de leur mélopée les nuits de la fête, la déesse pouvait goûter en paix, grâce aux propriétés dont la gratifiait généreusement le souverain, les joies de la nature : beauté des champs cultivés et des marais aux fourrés profonds qui permettent au cœur d'oublier, fruits doux et fleurs enivrantes au parfum capiteux, vin et bière, douceur du vent du Nord aux heures chaudes du jour et splendeur des nuits brillantes de rosée dans l'arome de l'encens.

Cela encore ne suffisait pas. Peu à peu les fêtes du temple principal étaient aussi célébrées ici. Et la procession du nouvel an monte, en marche mesurée, rythmée par les soins du ptérophore, les degrés de l'escalier du mammisi romain. C'est pour cette procession, en particulier, que les offrandes royales comportent les pierres et les métaux précieux qu'à cette occasion on offrait à la déesse. Voilà ce que, dans l'état actuel de notre information, nous pouvons imaginer du culte proprement dit qui se célébrait, au cours de l'année liturgique, dans l'enceinte de nos petits temples. Pouvons-nous en savoir davantage? Pouvons-nous surtout fixer un peu plus exactement quelles fêtes étaient particulièrement honorées au mammisi? A quel moment de l'année, la procession s'y arrêtait-elle? Ce sont ces questions auxquelles nous allons tenter de répondre en étudiant une autre série de documents.

CHAPITRE II

LES FÊTES AU MAMMISI

L'étude architecturale des mammisis nous a révélé qu'ils avaient été conçus à l'origine comme des reposoirs de procession. Et c'est bien ainsi que nous les entrevoyons à travers des documents connus depuis longtemps et qu'on a appelés les calendriers des temples tardifs. Ce sont des listes de fêtes très rarement complètes, tantôt peu explicites mais parfois un peu plus développées, qui nous font connaître les solennités dont chaque année ramenait périodiquement le retour. Si nous possédions les papyrus où le texte complet de ces listes figurait avec les indications des cérémonies essentielles célébrées au cours de chacune d'elles, nous pourrions restituer par le menu l'année liturgique des grands temples égyptiens. Malheureusement ce ne sont jamais que des extraits qu'on a gravés sur les murs et parfois très abrégés. Dans bien des cas ces inscriptions sont détériorées et criblées de lacunes; et nous n'avons pas toujours des parallèles qui nous permettent de les combler. Toutefois, lorsqu'elles se complètent, elles fournissent un canevas extrêmement précieux car elles nous autorisent, en plus d'un cas, à rapporter à telle ou telle fête, telle ou telle cérémonie qui est évoquée autre part dans le temple. Elles ont ainsi permis à M. Alliot de décrire avec une précision étonnante le culte d'Horus à Edfou. Ici, la matière était particulièrement abondante parce que cinq listes de fêtes nous sont parvenues et que le temple admirablement conservé fournissait par ailleurs, avec profusion, de nombreux éléments de restitution.

En va-t-il de même pour les mammisis? Nos connaissances diffèrent pour chaque temple. Pour Ermant, par

exemple, nous n'avons aucun renseignement. Le calendrier du temple de Montou, s'il a jamais existé en dehors de la bibliothèque, ne nous est point parvenu et nous ne savons même pas si une liste de fêtes a été gravée quelque part dans le mammisi. C'est, à vrai dire, le cas le plus désespéré. Et pourtant, chose étrange, nous ne sommes guère mieux renseignés pour Philae. Nous ne connaissons pas le calendrier des fêtes du grand temple et les inscriptions du mammisi, qui ne contiennent aucun calendrier proprement dit, ne nous donnent d'informations que sur les solennités du 2 Paophi et du 12 Epiphi. Et encore, est-ce de façon très brève, sans nous parler de la procession et sans le moindre détail liturgique qui puisse autoriser la moindre reconstruction, comme nous le verrons en lisant les textes des bandeaux dans le dernier chapitre de cet ouvrage. Voilà donc l'exemple d'un des temples les plus intacts d'Égypte qui ne nous fournit aucun cadre précis où nous puissions ranger le cycle annuel des solennités. C'est un cas typique de la prudence que l'on doit observer avant de tirer un argument des lacunes de nos informations. Elles ne sont pas toutes dues à la rigueur du temps.

* * *

Fort heureusement les temples de Kom Ombo et d'Esna nous fournissent sinon toutes les précisions que nous désirions, du moins l'ordre dans lequel se déroulaient les cérémonies solennelles de leurs mammisis. Leurs listes de fêtes, relativement bien conservées, nous sont parvenues et nous permettent de comprendre comment s'organisait dans nos petits temples l'année liturgique. Comme les mammisis eux-mêmes, dans ces localités, ou bien sont irrémédiablement détruits ou bien encore à déblayer, nous ne pourrons pas éclairer par des documents complémentaires les quelques inscriptions qui les mentionnent. Néanmoins nous devons examiner soigneusement toutes les fêtes qui contiennent explicitement le nom du mammisi. Elles nous

donneront d'utiles précisions sur la manière dont on y célébrait le culte et elles nous permettront de fructueuses comparaisons avec le cycle liturgique d'autres temples, comme Edfou et Dendara, sur lesquels nous sommes plus abondamment renseignés.

KOM OMBO

Les ruines de Kom Ombo sont riches en listes de fêtes. Deux sont très brèves. Ce sont de simples nomenclatures très semblables à celles de la crypte des archives à Dendara. Elles figurent du reste dans des listes d'un caractère plus général. L'une d'entre elles, gravée sur la paroi Ouest de la deuxième salle à colonnes, porte dans l'édition de Morgan les numéros 423-424. Après nous avoir appris le nom des lieux et objets de culte ainsi que des dieux, le rédacteur ajoute le nom des prêtres, des chanteuses, du *sa-to* et enfin, dans les colonnes 6 et 7, « les noms [1] des fêtes ». Mais les indications qui suivent la mention des jours fériés sont si sommaires que nous ne pouvons plus nous faire une idée de la fête et d'ailleurs jamais le nom du mammisi n'y apparaît. Il en est de même pour une liste encore plus courte figurant dans un contexte analogue gravé dans la salle suivante [2]. Mais deux véritables calendriers [3] figurent aussi dans la même salle. Ils méritent un examen plus minutieux.

Ils sont gravés sur le soubassement de la partie droite dans la première salle des offrandes (parois Est et Ouest) [4] et datent de Ptolémée VI-Philométor. Comme le titre de

(1) Bien que le pluriel ne soit pas indiqué après le mot [hiéroglyphe], il n'y a aucun doute qu'il faut entendre ainsi à cause de la suite. D'ailleurs le pluriel des personnes ou objets nommés dans ce passage n'est pas indiqué.

(2) *Ombos*, II, 613, l. 13 et 14.

(3) Second type des listes de fêtes déterminées par M. ALLIOT, *Culte*, I, 202.

(4) *Ombos*, II, 596 et 597.

l'un d'entre eux est perdu, il est difficile de savoir exactement quelle était leur différence. Il faut noter toutefois que l'un (n° 596) contient exclusivement des fêtes d'Haroèris et de ses parèdres, tandis que l'autre (n° 597) nomme plusieurs fois Sobek et les siens. On peut donc conjecturer que l'un était réservé aux solennités d'Haroèris et l'autre à celles de Sobek. Et tous deux mentionnent plus d'une fois le mammisi. Évidemment il serait très dangereux de conclure que le mammisi jouait un rôle seulement lors des fêtes dans la description desquelles nous lisons un de ses noms. Il est même certain qu'on l'utilisait aussi dans d'autres. Mais comme nous pouvons seulement le conjecturer par comparaison et que le contenu ou le sens de la fête ne nous serait pas clair, il suffit que nous considérions les textes sur lesquels aucun doute n'est possible et qui nous apportent des précisions utiles.

Il est très probable que le calendrier d'Haroèris, à la fête de la nouvelle lune du mois de Pachons, mentionne un arrêt au mammisi : « $\frac{10}{1}$ [1] Fête Elle-est-ramenée [2] : Apparition processionnelle de ce dieu en procession pour aller à Begbeg : c'est ainsi qu'on l'appelle. S'arrêter dans la Chétyt qui est au Sud-Est de ce domaine. Déposer une offrande vers la place mystérieuse par ce dieu. Repartir de là en procession. S'arrêter dans sa maison. Veiller devant lui par les recrues ». Le mammisi en effet est souvent appelé *Ḥt-štꜣt* « la demeure mystérieuse », sans doute par jeu de mots avec *štꜣt* désignation du sein maternel et de l'œuf [3]. Il est donc probable qu'il y avait aussi arrêt et

(1) La numération suivie est celle des colonnes de l'édition de MORGAN, *Ombos*, II, 596.

(2) Sur la fête *ꜣIn.tw.s*, voir ALLIOT, *Culte*, II, 456 et JUNKER, *Onuris*, p. 116-117.

(3) *Wb.*, IV, 555, 3 et 5. Voir en outre Appendice au présent travail. Ce texte a été utilisé par M. ALLIOT, *Culte*, II, 537, où l'on trouvera des indications sur cette fête qui se célébrait pour commémorer le retour d'Hathor. Le mammisi d'Ombos est appelé *Ht-štꜣt*, dans l'inscription 45, col. 4, que nous traduisons plus loin (chap. III, 1re partie); voir surtout p. 307, n. 3.

offrande solennelle au mammisi de Kom Ombo pour cette fête qui était une des plus importantes que l'on célébrât dans ceux de Dendara et d'Edfou. Malheureusement aucun détail ne nous est donné et comme le mot *štyt* peut aussi désigner un autre sanctuaire que le mammisi, nous ne pouvons même pas avoir une certitude.

Par contre le calendrier de Sobek nous renseigne avec beaucoup de sécurité [1]. Voici tout ce qui concerne les fêtes où le mammisi est expressément nommé :

« PAOPHI [...] [3] Jour 3 : apparition processionnelle de Sobek, seigneur d'Ombos et de Panibtaoui vers Béga [2]. Apparition processionnelle de la Bonne Sœur [3] et de

(1) *Ombos*, II, 597. Le texte que nous donnons est corrigé d'après collations et photographies exécutées en 1949.

(2) Littéralement : « le naufragé ». « Auch in einem Ortsnamen (bei Ombos) », *Wb.*, I, 482, 14. Je ne puis arriver à découvrir ce mot dans Gauthier. Il serait très tentant d'y voir une autre forme du nom rencontré dans l'inscription précédente sous la forme Begbeg.

(3) Nom de la déesse-parèdre d'Haroèris à Ombos. Pa-nib-taoui auquel est souvent joint le nom ⲡⲓϧⲣⲟϯ « l'enfant » est le dieu-fils qui complète la triade.

Panibtaoui vers Béga. Apparaître en procession et se reposer [4] dans le mammisi (*pr-mst*).

Jour 5 : apparition processionnelle de Panibtaoui vers Bega. Apparaître en procession et se reposer dans le mammisi.

Jour 7 : apparition processionnelle de la Bonne Sœur et d'Hathor [1]. Se reposer dans leur maison [2]. Apparition processionnelle de Panibtaoui. Se reposer dans le mammisi jusqu'au jour 11.

TYBI [...] [5] Jour 6 : apparition processionnelle de la Bonne Sœur, d'Hathor et de Panibtaoui. Se reposer dans le mammisi. Veiller devant eux.

Jour 7 : apparition processionnelle. Se reposer dans leur maison.

PHARMOUTI, jour 10 : après la 8e heure, apparition processionnelle de la Bonne Sœur, d'Hathor [7] et de Panibtaoui. Ne point prendre [3] la trompette. Ne point jouer de la harpe. Se reposer dans le mammisi.

Jour 11 : lorsque s'éclaire la terre, dévoiler la face dans le mammisi. Accomplir tous les rites du livre de la naissance divine. Apparition processionnelle de Panibtaoui vers la maison d'Haroèris. Il lui donne son titre de possession [4]. Se reposer dans le mammisi.

Jour 20 : apparition processionnelle de Sobek et de Panibtaoui. Veillée dans le mammisi.

(1) C'est ici la déesse-parèdre de Sobek.

(2) Pour le suffixe, voir ERMAN, *Neuäg. Gram.*, 2e éd., § 77 et JUNKER, *Gram.*, § 50.

(3) Le verbe *ṯꜣi* a essentiellement le sens de « prendre un instrument et l'utiliser », *Wb.*, V, 346.

(4) Il n'y a aucun doute sur le sens du mot. L'original porte bien et non . Cette fête, qui devait être particulièrement importante à Ombos, est mentionnée dans les débris subsistants des inscriptions du mammisi lui-même : *Ombos*, I, 30, 5, et 45, 4. Ces textes seront traduits plus bas intégralement dans le chapitre III, 1re partie.

Pachons, jour 1 : après l'apparition processionnelle d'Haroèris, apparition processionnelle des mêmes [1] dieux dans le mammisi. Se reposer dans leur place. Renouveler l'apparition processionnelle de Panibtaoui après l'allumage [2] du cierge. »

On voit tout de suite à la lecture de ce calendrier qu'il paraît confirmer les vues que nous avons formulées à propos du premier. Le jour de la fête de la nouvelle lune de Pachons avait lieu d'abord la procession d'Haroèris. Faut-il voir dans [hiéroglyphes] un nom du lieu appelé [hiéroglyphes] ? C'est, il faut l'avouer, très tentant. La procession d'Haroèris suivrait ainsi le même itinéraire que celle de la Bonne Sœur, d'Hathor et de Panibtaoui lors de beaucoup de fêtes. Seulement, comme nous ignorons ce qu'était Béga, il est impossible malgré tout d'avoir une certitude. En tout cas, le mammisi d'Ombos, comme les autres, connaissait au mois de Pachons une grande activité.

D'ailleurs, les renseignements que nous lisons sur les cérémonies mammisiaques de Paophi et de Tybi sont tout à fait sommaires et ne nous permettent guère de nous faire une idée de ce qui s'y passait. Seul un détail est intéressant : celui de la veillée dans la nuit du 6 au 7 Tybi. En nous souvenant de ce que nous ont appris les textes de Dendara en particulier [3], nous pouvons imaginer que musique, danse et offrande de vin jouaient un grand rôle dans ces veillées particulièrement chères au cœur d'Hathor.

La mention essentielle pour nous n'en demeure pas moins celle de la fête des 10 et 11 Pharmouti. Dans sa concision, elle nous permet de saisir les emplacements où se pratiquaient les rites successifs, leur temps et même

(1) Sur ce sens de *ipn*, voir *BIFAO*, t. XLVIII, 1948, p. 81-106.

(2) Le signe est [hiéroglyphe] et non [hiéroglyphe]; c'est une variante de [hiéroglyphe] *sṯȝ*, qui doit se lire ici *stȝ* « allumer ». Le déterminatif [hiéroglyphe], abusif, est entraîné par l'écriture du mot. Le même signe se retrouve *Mam. Dendara*, 129, 2.

(3) Voir présent travail, p. 216-217 et 219-220.

d'avoir une idée de leur contenu. C'était seulement tard, au soir de la veille de fête, après la huitième heure, qu'avait lieu la procession des deux déesses et de l'enfant. Lorsque tout était terminé, le mammisi restait dans le calme. Le texte ne nous dit pas formellement qu'il y avait une veillée mais il faut, semble-t-il, l'admettre du fait qu'on ne devait utiliser ni trompette ni harpe. C'était une veillée silencieuse ou du moins durant laquelle on entendait seulement les modulations des prières récitées aux différentes heures de la nuit. Le 11 était le jour de fête. On y révélait d'abord, à l'aurore, la face du dieu, rite que nous connaissons pour Amon-Rê. Puis on jouait le mystère de la naissance divine et royale. Ceci nous est très clairement indiqué par l'orthographe du mot *mswt-nṯr* déterminé par [hiéroglyphe], la bande de lin qui suit le nom du rouleau de papyrus. Il faut lui comparer le [hiéroglyphes] du grand calendrier d'Hathor à Edfou, col. 18. Tout ce que nous pouvons inférer des représentations du sanctuaire, dans nos petits temples, ou d'autres mentions des calendriers, nous est ici clairement exprimé. Conduite sans doute par le ptérophore, la cérémonie était exécutée d'après le livret d'un drame liturgique intitulé « la naissance divine » [1]. Cette importante fête était complétée par une sorte d'intronisation royale du jeune dieu qui, après avoir gagné en procession le temple d'Haroèris, recevait de celui-ci le titre de possession qui lui garantissait le gouvernement du monde et de l'Égypte en particulier. Ensuite de quoi il revenait dans son petit temple.

Nous pouvons pour ce dernier changement de lieu être sûrs qu'il était particulier à Kom Ombo et qu'on ne le trouvera pas à Dendara, par exemple, ou à Philae dont

(1) Il y a probablement une allusion au rituel de la naissance divine dans un texte laudatif adressé à Isis sur le bandeau de soubassement de la cella au Temple de Kalabchah (éd. Gauthier, 16, 1) « qui a donné naissance au dieu-victorieux, pour le *ka* de laquelle on a inauguré la naissance divine ». [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes]. Cf. notre propre édition (sous presse), p. 5, l. 14.

les grands temples étaient occupés par des déesses. Mais le rite lui-même n'en était pas moins observé dans le mammisi même comme nous pouvons le voir à Dendara, lorsque Rê-Horakhty reconnaît l'enfant que sa mère vient de lui présenter.

Y avait-il d'autres fêtes au cours desquelles le mammisi jouait un rôle? C'est fort probable. Mais rien ne nous permet de faire des hypothèses qui aient quelque solidité. Aussi mieux vaut nous contenter des certitudes que nous avons pour Kom Ombo et étudier maintenant le calendrier d'Esna.

ESNA

Cette liste des fêtes, copiée jadis par Champollion [1], revue et republiée par Brugsch [2], décrit sommairement à plusieurs reprises l'arrêt de la procession au mammisi. Mais ici, le mammisi lui-même est encore à découvrir. Si on peut un jour le dégager des épais déblais qui le recouvrent et s'il est bien conservé, il nous permettra de compléter les informations que nous fournit le calendrier. Quelque sommaires qu'elles soient nous devons les examiner soigneusement avant de passer au cas relativement privilégié d'Edfou et de Dendara.

Comme à Kom Ombo, il contient des allusions presque certaines au rôle du mammisi, mais sans le nommer, de sorte que pour beaucoup de fêtes, nous sommes réduits aux conjectures. Il est très probable, par exemple, qu'une

(1) Champollion, *Notices descriptives*, I, 691-692. Pour l'emplacement, voir P. M., t. VI, plan de la p. 112 et p. 115 « colums 2-5 ».

(2) Outre les publications fragmentaires du *Thesaurus*, mentionnées par P. M., t. VI, p. 115, voir aussi *Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Égyptiens*, Leipzig, 1864, pl. X-XIII. On trouvera une traduction évidemment vieillie, mais très remarquable pour l'époque, de Brugsch dans *Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna*, Leipzig, 1877.

partie au moins des rites du 10 Thot se passait au mammisi, à l'instar de ce que nous savons pour Edfou ou Dendara : [hieroglyphic text] : « Apparition processionnelle de Nébetouou, Dame d'Esna; l'habiller avec son vêtement rouge. Apparaître en procession vers [...] la naissance de Rê. S'arrêter. » Il n'est pas impossible non plus que la procession de Hika-Khonsou-Thot au début de Paophi, ou la procession de Nébetouou, au quatrième jour du même mois, ait comporté des arrêts avec célébration de rites au mammisi. Il en est de même pour les fêtes des 3 et 28 Pharmouti. Mais nous ne pouvons nous attarder sur des textes aussi peu explicites, alors que d'autres nous apportent des précisions. Voici le texte et la traduction de toutes les fêtes où le mammisi est clairement mentionné [1] :

11 [hieroglyphic text] 12 [hieroglyphic text] (sic) [hieroglyphic text] 13 [hieroglyphic text]

(1) Nous donnons le texte de Brugsch (*Matériaux*) et sa numérotation des colonnes.

[illegible]

« Pharmouti, dernier jour : apparition processionnelle de Nébetouou dans Esna. S'arrêter dans la maison-du-lit [1]. Accomplir tous les rites jusqu'à ce que s'éclaire la terre [2].

Pachons, jour 1 : fête de Khnoum, de Nébetouou, de Hika l'enfant, de Thot, des dieux et des déesses. Sont mis au monde Chou, Tefnout et Hika l'enfant : c'est Geb leur fils qu'ils aiment [3]. Chou et Thot ramènent [4] l'œil à son maître. Après la fête de révéler la face divine dans la Demeure-de-Khnoum, le prophète de Thot vient en grande pureté [5]; 12 il fait apparaître en procession Hika

[1] L'orthographe [illegible] apparaît quatre fois dans les phrases suivantes sous des formes diverses. L'écriture du premier signe ([illegible]; [illegible]; [illegible]) paraît ne représenter qu'une série de variantes de [illegible]. Le second signe [illegible] ne se lit point *ms*, si du moins rien ne nous a échappé. Il convient donc de lui garder la valeur *nm* (*Wb.*, IV, 165) et de lire *pr-nm(yt)*, équivalent local de *Ḥt-nmyt* « la demeure du lit » (voir appendice). C'est une désignation du mammisi.

[2] Sur les cérémonies nocturnes du mammisi, voir plus haut, p. 219-220.

[3] Sur la naissance de Chou et Tefnout, et par conséquent d'Harsomtous assimilé à Hika, voir Alliot, *Culte*, I, 247, n. 6.

[4] Le signe [illegible] écrit *in*, par chute du *w* médial, et, ici, le verbe *ỉnỉ* « ramener ». Pour cette valeur, voir déjà Brugsch, *G. H.*, liste nº 388. Cf. *Mam. Dendara*, p. 121, nº 59 [illegible] *Ỉn-ḥr*.

[5] Expression liturgique consacrée, équivalente à *m twr*. Cf. *ASAE*, LI, p. 386, n. 2.

l'enfant vers la *membit* d'or de sa Maison-du-lit [1], lors de la naissance de l'enfant. Apparition processionnelle de Min-Amon vers le mammisi; s'arrêter en face de Nébetouou.

[1] Le mot donné par Brugsch est étrange : [illegible]. Nous ne connaissons point le signe du taureau surmonté d'une litière. Par contre celui du lion portant la litière de l'enfant est fréquent : c'est le trône *mnbyt*, déjà noté par le *Wb.* (II, 63) pour l'époque ptolémaïque et dont Gardiner a donné des exemples pour la XVIIIe et la XXe dynastie (*Onomastica*, I, 36*). Le *Wb.* ne le définit pas, mais la forme même de ce meuble se trouve quatre fois au mammisi romain de Dendara. Au 4e registre de la paroi Sud du sanctuaire (*Mam. Dendara*, pl. XLII et LIX) ce trône est figuré comme le siège [illegible] placé sur un socle [illegible] qui repose sur un corps de lion. Mais tandis que la queue du lion passant est allongée derrière lui, ici elle est relevée. L'enfant muni de l'uraeus, portant la main droite à sa bouche et tenant le fouet de la gauche, est assis sur le siège. Deux autres représentations de l'enfant sur sa *membyt* sont importantes. Elles sont situées de part et d'autre de la porte d'entrée du sanctuaire, sur le soubassement du mur Ouest dans la salle de l'Ennéade (*ibid.*, pl. LXV). Le meuble est tout à fait semblable. Seule la posture de l'enfant diffère. Enfin dans les murs d'entrecolonnement inachevés, au Sud du déambulatoire (cf. *Mam. Dendara*, pl. XCIII — voir fig. ci-jointe). Ici, la déesse protectrice Khout, placée sur la litière derrière l'enfant, l'entoure de ses ailes. Mais les textes de la salle de l'Ennéade complètent heureusement les représentations. À droite (*Mam. Dendara*, p. 161, 13) l'enfant est appelé : « Ihy le vénérable, fils d'Hathor, enfant auguste, Seigneur de la *Tjenjtat* (cf. *Mam. Dendara*, pl. XCIII *bis*) ([illegible]), Seigneur de la *menat* et du sistre-*sechechet*, dieu grand dans la demeure-du-lit ». Un parallèle à cette expression [illegible] se lit dans le même ouvrage, p. 134, 13. On voit tout de suite que le déterminatif de *tnṯ3t* est un dessin même de la *membyt* à laquelle elle doit pouvoir être substituée. Quant à Hathor, elle gratifie le roi des paroles suivantes : « C'est moi ta mère qui ai créé ta perfection. J'ai placé ta Majesté sur la *membyt*



Croquis
de la *membyt* du mur-bahut
(Mam. romain Dendara, déambulatoire, Sud, côté intérieur)

Sa face est tournée vers l'intérieur lorsqu'on célèbre la révélation de la face divine. Accomplir tous les rites [...] la deuxième heure; dans les jours de la procession de Hika l'enfant, tandis que Min est derrière lui devant son père.

Apparition processionnelle de Khnoum-Rê, seigneur

de Rê ». Du côté opposé (*op. cit.*, p. 177) Ihy est appelé « assembleur du Double Pays, dieu grand, doux d'amour, le jeune parfait chaque matin, beau de visage, jailli de l'Or, Seigneur du trône sur son *serekh* ». Les paroles d'Hathor au roi sont moins bien conservées mais elles nous laissent lire encore : « Je t'ai embrassé sur le *serekh*, en Roi de Haute et Basse Égypte ». Bien que le mot qui nous intéresse ne figure qu'une fois dans ces inscriptions, elles nous informent cependant sur sa nature puisque, selon une méthode chère aux rédacteurs de ces textes tardifs (DAUMAS, *Moyens*, p. 229 et 250), trois substituts lui ont été donnés. Leur parallélisme nous permet donc de voir la direction dans laquelle il faut chercher. Le mot *ṯnṯꜣt* qui désigne, sans doute, la tente sous laquelle le roi apparaît couronné de la couronne blanche et de la couronne rouge lors de la fête-*sed*, nous montre qu'il s'agit d'un trône d'apparat. La mention du *serekh* dans l'inscription parallèle vient appuyer cette vue et c'est une véritable intronisation, au sens propre du terme, que fait Hathor quand elle embrasse le roi sur son *serekh*. Cela est confirmé encore par un passage d'*Ombos* (II, 688) où les dieux, intronisant le roi pour qu'il domine le monde, lui disent en particulier [hiéroglyphes] « Nous avons uni pour lui tout le Double Pays sous son trône placé sur la *membyt* vénérable de Horakhty ». Rê et Horakhty devaient apparaître sur un trône placé sur une base en forme de lion, en tant que Maître du Monde. Ce symbolisme était un retour archaïsant au temps des premières dynasties (voir U. SCHWEITZER, *Löwe und Sphinx*, Glückstadt, 1948, p. 27-28 et 73) où le lion, symbole de puissance et de domination, était image du roi et se trouvait représenté sur tous les objets qui touchaient de près le roi. Les textes des mammisis de Dendara que nous venons de citer nous montrent en outre qu'Ihy, roi, apparaît sur la *membyt* pour la fête durant laquelle étaient offerts les bandeaux de lin du nouvel an. Il faut en effet compléter le texte de la p. 161, 11 de la façon suivante : [hiéroglyphes] (cf. *ibid.*, p. 191, 13) « offrir le beau bandeau (s'il faut bien lire *ʿn* le signe très mutilé) d'année parfaite; faire la fumigation de résine de térébinthe à l'année parfaite ». C'était donc lors d'une

d'Esna, avec son Ennéade. S'unir au disque. S'arrêter.

Procession de l'enfant : tourner autour de son domaine devant son père dans la maison de Khnoum. S'arrêter au mammisi (1) devant sa mère. S'arrêter.

Apparition processionnelle de Khnoum-Rê, seigneur de Sokhet (2), avec son Ennéade dans la maison de Khnoum et la maison de Sah-rê. De même faire un jour heureux le même jour; fête d'Ermouthis, c'est ainsi qu'on l'appelle.

Jour 3 : apparition processionnelle du même dieu avec le diadème [hiéroglyphe] (*ʿnt*) dans le mammisi. 13 Il renouvelle le couronnement de la couronne rouge [hiéroglyphe] devant son père (3).

Jour 6 : la couronne blanche [hiéroglyphe] dans le mammisi. La couronne rouge [hiéroglyphe] devant son père.

Jour 14 : le diadème -*ʿnt* [hiéroglyphe] dans le mammisi. La couronne [hiéroglyphe] devant son père.

Jour 15 : la couronne [hiéroglyphe] dans le mammisi, le [hiéroglyphe] devant son père. Monter à Per-sah-rê. Accomplir tous les rites. Retourner devant sa mère. S'arrêter.

Apparition processionnelle de Min-Amon. S'arrêter dans le mammisi tandis que sa face est tournée vers l'extérieur.

Jour 16 : la couronne -*ibs* [hiéroglyphe] dans le mammisi; la couronne [hiéroglyphe] devant son père.

solennité à symbolisme cosmique que le jeune dieu apparaissait sur le trône même de Rê ou d'Horakhty, dieux universels. Faut-il entendre le nom de ce trône « le roi de Basse Égypte demeure » ? Quoi qu'il en soit, si nous revenons à notre écriture, il doit falloir lire [hiéroglyphe] *mn* (BRUGSCH, *G. H.*, liste nº 340) et l'autre signe [hiéroglyphe] représente le trône lui-même, ce qui donne la lecture *mnbtt*.

(1) [hiéroglyphe] = *ms* (LORET, *Manuel*, liste nº 130). C'est donc la désignation la plus simple du mammisi que nous avons : *pr-mst*.

(2) C'était peut-être le nom d'un temple voisin d'Esna ou peut-être le nom abrégé du verger des arbres sacrés (voir GAUTHIER, *D. G.*, V, 48 et 54).

(3) On pourrait être tenté de lire [hiéroglyphes] « devant son père Khnoum »; pourtant les variantes [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] qui suivent, montrent qu'il n'en est rien.

Jour 18 : la couronne dans la demeure-du-lit; la couronne-*hemhem* dans la Demeure-de-Khnoum.

Jour 20 : la couronne dans le mammisi; la couronne -*hemhem* dans la Demeure-de-Khnoum. On ne tourne pas autour de son domaine. Retourner [1] au mammisi avec sa mère, Dame des offrandes (?) [2]. La couronne-*saï* dans le mammisi; 14 la grande couronne devant son père, sa mère étant derrière lui. A la huitième heure du jour, s'arrêter par Nébetouou dans Esna.

Jour 22 : la couronne dans le mammisi. Tourner autour de son domaine. Purifier ledit dieu. S'arrêter en son grand siège dans la Demeure-de-Khnoum devant ses pères.

PACHONS, jour 25 : apparition processionnelle de ces grands dieux dans la fête de « Dure Sahou-Rê » [3] : la procession de la salle à piliers d'Ermouthis, c'est ainsi qu'on l'appelle. Emplir 6 jours [...].

15 [...] PAONI, jour 10 : offrande à Hika l'enfant. S'unir au disque. Faire un jour heureux dans le mammisi comme au mois de Pachons [...].

EPIPHI, jour 1 : fête de Khnoum-Rê, Seigneur de Sokhet. Réciter la deuxième naissance divine de Hika l'enfant [4].

Jour 4 : de même. »

(1) peut se lire *šṯꜣ* : voir DRIOTON dans PIANKOFF, *Le livre du jour...*, p. 107. Sens bien meilleur que *iw* « aller ».

(2) Le texte, lacunaire, doit aussi être fautif. Il faudrait ici la mention du jour 21. Jamais, dans le reste du texte, deux couronnes ne sont coiffées par le roi le même jour au mammisi et deux autres dans le grand temple.

(3) Faut-il voir dans ce mot une variante de *Pr-sꜣḥ-Rʿ ?* dont les orthographes sont assez variables. Celle-ci, du moins, n'est pas indiquée dans GAUTHIER, *D. G.*, II, p. 123-124.

(4) La traduction de Brugsch (*op. cit.*, p. 28) « zu vollziehen die Vorschrift des Buches » est d'autant plus surprenante qu'il a consigné, dès 1868, dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1415, le verbe , (cf. l'orthographe que nous avons ici) avec le sens : « Ablesen », « lesen », « lire », « réciter ». Voir pour ce texte le commentaire qui suit immédiatement notre traduction.

Nous ne pouvons pas commenter ce document à l'aide de textes complémentaires fournis par le mammisi lui-même. C'est d'autant plus regrettable que les renseignements que nous y recueillons sont plus abondants que partout ailleurs dans nos calendriers. Nous devons pourtant en tirer de précieuses indications. Tout d'abord nous avons au mois d'Epiphi la mention de « la deuxième naissance divine de Hika l'enfant ». Ce qui nous permet de comprendre que le mystère dont nous avons étudié le nom à Kom Ombo [1] était joué une première fois le 1er Pachons et une deuxième fois le 1er Epiphi, deux mois après. Le verbe cette fois est remarquable : c'est *šdi* « lire », « réciter » couramment employé au sens rituel. On lisait donc le livre [2] ou on le récitait après l'avoir appris.

Il faut en outre s'arrêter sur la très curieuse description des rites du mois de Pachons. Nulle part ailleurs nous n'en avons d'aussi détaillée. Elle nous montre, après une série complexe de cérémonies comprenant à la fois la fête « Elle-est-ramenée » et le mystère de la « naissance divine » une suite d'investitures royales qui durent tout le mois. Le jeune dieu y coiffe toutes les couronnes, symboles de sa puissance, tantôt au mammisi, tantôt au grand temple. Il est certain qu'une étude de la symbolique des couronnes dépasserait les limites de cet exposé. Mais

(1) Voir ci-dessus p. 243.

(2) Il n'est pas certain ici que le texte de Brugsch soit exact. Il se pourrait que le qui suit soit une méprise pour puisque dans sa traduction il lit bien « le livre ». Il est assez difficile de penser en effet que le texte s'appelait « Deuxième naissance divine... » et qu'on jouait un deuxième livret qui n'était pas identique au premier. Liturgiquement, on répète certaines fêtes ou l'on reprend certains rites à des moments divers de l'année. Mais le rituel ne change pas : ainsi, à Edfou comme à Dendara, on accomplissait plusieurs fois l'union au disque, caractéristique au premier chef de la fête du nouvel an. Il nous semble que nous avons ici un phénomène analogue.

il convient de se rappeler que les colonnes d'Esna permettent de comprendre mieux deux tableaux de Dendara : une offrande de couronnes au mammisi de Nectanébo [1] et une seconde au grand temple [2]. Le roi y consacrait, sans doute en vue de l'utilisation liturgique soit au mois de Pachons, soit pour la vêture symbolique d'Hathor au moment des cérémonies de l'union au disque [3], une collection de couronnes placées sur un guéridon. Leur présence simultanée dans les deux temples s'explique beaucoup mieux quand on sait que, lors de l'investiture du jeune dieu-roi, les divers diadèmes étaient solennellement imposés de manière complémentaire tantôt au mammisi tantôt au temple principal.

EDFOU ET DENDARA

Généralités

A Edfou et à Dendara, il s'en faut de peu que notre documentation scit complète. En effet, outre les calendriers des temples principaux étudiés par M. Alliot [4], on trouve au mammisi d'Edfou de nombreuses mentions de jours fériés et les mammisis de Dendara contenaient, chacun, un calendrier des fêtes qui leur étaient propres. A Edfou, dans les bandeaux de la frise, au sanctuaire, et dans un des bandeaux de soubassement de l'extérieur du sanctuaire

(1) *Mam. Dendara,* p. 75-76 et pl. XIII A et B qui représente le détail des différentes couronnes offertes en A.

(2) Cette scène est inédite. Grand temple, extérieur, façade Est, 1er registre.

(3) Voir DAUMAS, in *ASAE,* LI, 1951, p. 387. Ces couronnes étaient placées sur la tête de la déesse dans l'Ouabit. Cf. CHASSINAT, *Dendara,* IV, pl. CCCVII-CCCX.

(4) ALLIOT, *Culte,* I, 199-302. Toutes les références à ces calendriers seront faites à cette édition qui donne non seulement la traduction mais le texte et d'abondants commentaires.

et de la salle des offrandes, on lit une sorte d'énumération des principaux jours fériés au mammisi [1]. De nombreux détails sont donnés dans ces documents bien qu'ils ne constituent en aucune manière un calendrier proprement dit. Ils complètent, en tout cas, de façon très heureuse les indications des listes du grand temple. A Dendara, nous aurions été bien plus favorisés encore si nous possédions les calendriers spéciaux qui avaient été gravés dans les mammisis. Dans celui de Nectanébo, il était sculpté sur le revers intérieur Est de la seconde porte Sud des propylées, aujourd'hui coupés par le mur d'enceinte du grand temple [2]. Par malheur, toute la partie supérieure des cinq colonnes, qui composaient l'ensemble, manque et ce qui subsiste, gravé dans un grès friable, a beaucoup souffert, de sorte que nous n'y pouvons lire avec certitude qu'une seule date. La liste des fêtes au mammisi romain était inscrite en trois colonnes dans la salle des offrandes, sur l'encadrement extérieur de la porte donnant sur la chapelle Sud [3]. Mais ici encore toute la partie inférieure de cette salle est si dégradée qu'on peut à peine déchiffrer quelques lambeaux du texte. Néanmoins ces calendriers de mammisis étant uniques dans leur genre, nous allons essayer de voir immédiatement ce qu'on peut encore en tirer.

Liste des fêtes du mammisi de Nectanébo

« 1 [...] [4] augmenter ces fêtes que célèbre Sa Majesté [...] [5] 2 [...] tourner autour de son domaine dans sa litière

(1) *Mam. Edfou,* p. 6 et 55-56.

(2) *Mam. Dendara,* p. 66, schéma, porte jouxtant la colonne ζ. Le texte se trouve à la p. 70.

(3) *Mam. Dendara,* p. 218.

(4) Il faut compter 7 quadrats en lacune qui contiennent un texte beaucoup plus serré que les quadrats d'imprimerie. Le titre manque donc, mais le caractère du texte est tel qu'aucun doute ne subsiste sur son contenu.

(5) La suite de la colonne gravée sur un joint aujourd'hui distendu et dégradé ne se laisse plus lire.

-*tjentjat*[1] : c'est le troisième jour du quartier[2] du même mois; ce jour de voir le disque, elle sort derrière à l'intérieur de sa maison. Elle s'arrête là avec son Ennéade[3] $\overset{3}{|}$[...] la fête du jour d'entendre la voix, c'est la fête qui est pour l'Horus de la Déesse d'or[4], la fête de la victoire du Défenseur de son père [...] la fête de la Dame; c'est la grande fête du Pays-tout-entier[5] se rendre processionnellement vers lui pour que[6] ...mette au monde $\overset{4}{|}$[...] de la fête de la Dame, la fête de la grande protection, la fête de la moitié du mois[7], le jour de la nouvelle lune du même mois, le jour [...] dans le renouvellement de l'exaltation[8] de Sa Majesté ainsi que de sa cour, elle s'arrête là [...][9] ».

[1] Ce mot servait aussi à désigner des chaises à porteur surmontées d'un pavillon semblable à celui qui était utilisé dans la fête-*sed* (voir la stèle de Mendès, l. 8, *Urk.*, II, 37, 15). Le mot se retrouve avec un autre déterminatif au grand calendrier d'Hathor (col. 5), voir ALLIOT, *Culte*, I, 240, 11; 248, n. 3 et II, p. 570-572.

[2] « premier ou troisième jour du quartier du mois », *Wb.*, V, 465; voir plus bas (fêtes célébrées au mammisi de Dendara) la raison qui invite à lire ici « troisième ».

[3] On peut ici combler aisément la lacune en .

[4] se lit *pw* (LORET, *Manuel*, liste no 153). pourrait se lire *Tfnt*, comme à *Ombos*, I, 484 et *passim*, mais alors la syntaxe du texte ne serait pas claire et le mot sans aucun déterminatif serait bizarre.

[5] Cf. grand calendrier d'Hathor à Edfou, 17 : (sic) ce qui nous permet, par recoupement, d'identifier cette fête avec celle du 15 Pachons bien que la date nous manque.

[6] Le sujet manque, mais c'est évidemment la déesse. La correspondance avec la cérémonie décrite au calendrier d'Hathor à Edfou est là pour le confirmer.

[7] *Gś* « moitié » est rare dans les expressions de temps, selon le *Wb.* qui cite un seul exemple tiré de Sinouhé.

[8] Ce mot se retrouve dans les propylées (*Mam. Dendara*, p. 71, 16) : « J'exalte ta Majesté sur terre éternellement comme le ciel ».

[9] Ce qui reste de la cinquième colonne est trop fragmentaire et trop peu clair pour être traduit.

Liste des fêtes du mammisi romain de Dendara

« $\overset{1}{|}$[...] qui sont dans le mammisi jouent du tambourin à la venue (?)[1] d'Horus, fils d'Isis et d'Orisis [...] $\overset{2}{|}$[...] en lui dans Chemmis. Quand la lumière se lève <sur> le pays[2] dans cette[3] nuit des dieux du Double-pays tout entier, alors ils lisent[4] [...] $\overset{3}{|}$ [...][5] mois de Pachons, fête de l'apparition processionnelle avec sa mère. S'unir à Rê. S'arrêter dans sa maison, à cause de ce que sa mère Isis l'enfante à Pou[6]. »

Il ne paraît pas possible de dire avec certitude à quelle date se rapporte la colonne 2 du calendrier de Nectanébo. Par contre, celle de la colonne 3 paraît bien viser les cérémonies du 15 Pachons telles que nous les connaissons par le calendrier d'Hathor à Edfou. Des expressions comme « la grande fête du Pays tout entier » se retrouvent textuellement à la colonne 18 du grand calendrier. Enfin le début de la phrase qui nous indiquait la raison pour laquelle la procession se rendait au mammisi : « l'accouchement »

[1] Cette traduction correspond à la restitution suivante . Pour le verbe *n'y* avec ce sens, cf. *Mam. Edfou*, VI, p. 14 , copte ⲚⲀ.

[2] Restitution de couramment employé après *wbn*.

[3] Pour cette lecture, voir livre I du présent travail, chap. III, p. 32, n. 2.

[4] Rapprocher l'emploi du verbe *šd* dans le calendrier d'Esna — voir plus haut, p. 250, n. 4. Mais ici *'š* a déjà le sens du copte ⲱϣ signifiant plutôt « lire » que « crier ».

[5] Le texte est trop fragmentaire pour être traduit, malgré l'intérêt des dates qu'il donne. Il semble y être question des cinq jours épagomènes puis du premier jour.

[6] semble devoir être un nom d'Edfou (peut-être par allusion à Pé?) bien que GAUTHIER, *D. G.*, II, 45, cite ce mot avec un complément : *pw wr; pw wr n Ḥr, pw Msnt, pw n R'*. On peut du reste supposer que notre texte se continuait sur le montant opposé de la porte, aujourd'hui très détruit; voir *Mam. Dendara*, p. 218. Il semble plus difficile de songer à *'Ipw* nom d'Akhmim, parce que tous les exemples que donne Gauthier sont écrits avec le *'i* initial.

de la déesse, subsiste encore. Il n'y a donc à peu près aucun doute. Le calendrier du mammisi romain ne nous permet plus guère de rapporter ses rubriques à une fête déterminée, excepté à celle du mois de Pachons qui s'y trouve spécifiée. Il précise, à ce propos, [hiéroglyphes] « s'unir à Rê » (1). Cette expression paraît n'être qu'un synonyme de *ẖnm itn* que nous avons déjà souvent rencontré. Elle nous invite à penser que « l'union au disque » avait lieu dans le mammisi même, ce que viennent corroborer les textes de l'escalier qui accompagnent le ptérophore (2) : « Le premier ptérophore, le grand (*wr*) de ton nome portant les formules mystérieuses de Ta Majesté, t'apporte, dans sa main, une tablette d'argent et d'or-aux-deux-tiers gravée de formules liturgiques, des hymnes vénérables d'accéder au toit du temple ainsi que des compositions (?) (3) de s'unir au disque ». Ce détail joint aux précisions apportées par les colonnes d'Esna explique pourquoi, à l'époque grecque, on a ajouté un escalier de pierre au mammisi de Nectanébo dans l'angle Sud-Ouest de la chapelle Sud, pourquoi ensuite des escaliers se trouvent à Philae et au mammisi romain de Dendara qui seul, par ses figurations, nous permet d'affirmer qu'une procession, sans doute réduite par rapport à celle du grand temple, montait sur le toit pour l'union au disque, lors de l'ouverture de l'an d'abord (4) et aussi lors d'autres solennités dont toutes ne nous sont pas connues.

(1) Pour *ẖnm*, suivi de *m* sans complément d'objet direct, voir *Wb.*, III, 350, 14.

(2) *Mam. Dendara*, p. 234, 12-13. Pour la traduction de *ẖry-ḥbt* par ce mot, voir Daumas. *Moyens d'expression*, § 100 *g*.

(3) Le *Wb.*, sauf erreur, ne contient pas [hiéroglyphes], déterminé comme un mot désignant les livres et parallèle à *dwꜣw* « hymnes » (cf. Daumas, *Moyens*, § 97 *c*). La traduction provisoire « composition » reste volontairement vague jusqu'à ce qu'un parallèle permette de préciser le sens.

(4) Le roi est qualifié dans l'escalier (*Mam. Dendara*, p. 235, l. 14-15) de « chef des prophètes dans la demeure du sistre... musicien du Diadème de Rê, adorant son *ka* au jour de l'ouverture de l'an ».

A. LES FÊTES AU MAMMISI D'EDFOU

Mois de Paophi. — Le grand calendrier d'Horus est en lacune pour ce mois et, d'ailleurs, il ne semble pas qu'il ait comporté de notice pour les fêtes qui vont nous occuper, s'il passe bien du 9 au 30 Paophi sans mentionner d'autre jour de ce mois (1). Le petit calendrier, par contre, donne les dates du 18 et du 23, mais sans la moindre indication sur les féries. C'est le mammisi d'Edfou qui va nous fournir le complément.

Après avoir décrit sommairement la construction du mammisi par le roi, le bandeau de la frise explique : « Sa Majesté se place (2) dans sa litière Outjès-Neferou (3) le 18 Paophi (4); il se repose là, son Ennéade à son côté, pour compléter les 12 jours de cette fête (5) ». Sans aucune indication de jour, la fête de Paophi est rappelée dans le bandeau de soubassement extérieur du sanctuaire aussi bien à droite qu'à gauche : « Il (= le Roi) a augmenté son organisation générale (6) plus qu'elle n'était auparavant; elle est plus parfaite qu'elle n'était au début, en vue d'apaiser (Sa) Majesté dans son grand siège, à l'intérieur de sa barque Outjès-Neferou, lors de sa belle fête du mois de Paophi. Venez derrière lui; assemblez-vous avec lui. Agissons pour lui en compensation de cela : écrivons pour lui des annales et un million de fêtes-sed » (7).

(1) Alliot, *Culte*, I, p. 206 et 208.

(2) [hiéroglyphes] *ḫ(ꜣʿ) s(w) ḥm.f*. Si l'on ne veut pas admettre que le *ḫ* seul est écrit pour le verbe, il faudrait prendre [hiéroglyphe] pour une confusion avec [hiéroglyphe] *hb* « l'ibis » qui écrit le verbe *hb* « entrer ». Mais alors on ne comprendrait plus le *sw* qui le suit.

(3) C'est le nom de la barque portative d'Horus et de beaucoup d'autres barques sacrées utilisées dans les processions. Elle est représentée au 1er registre sur les parois Nord et Sud du sanctuaire (*Mam. Edfou*, pl. XIII et XV).

(4) Littéralement : « aux 3/5 du 2e mois d'Akhet ».

(5) *Mam. Edfou*, p. 6, 13.

(6) Sur ce mot, voir Daumas, in *BIFAO*, LII (1953), p. 165-169.

(7) *Mam. Edfou*, p. 55, 16.

« C'est la place de se complaire pour le dieu au plumage bigarré, en sa belle fête de Paophi. Son diadème vénérable repose avec lui, Hathor la vénérable, Dame de Dendara. Leur fils est à côté d'eux en Harsomtous réjouissant leur cœur au moyen de ses paroles. Horus-au-puissant-visage, l'épieu-*segmeh* [1] est devant son visage, à l'extérieur de la porte du dieu [2] dans son temple [3] ». Plus loin, le même bandeau revient sur les fêtes de ce mois : « Le Roi de Haute et Basse Égypte, Ptolémée X-Sôter II, l'(= le mammisi) a affermi pour son père auguste, Horus Behoudity, dieu grand, seigneur du ciel, le 23 Paophi (jour) qui est accompli au moyen de tous ses travaux [4]. Il exécute pour lui (= Horus d'Edfou) la belle fête d'entrer à la maison selon le rite [5], jusqu'au 24 où Sa Majesté se repose en son grand siège [6] ».

On voit tout de suite qu'aucune de ces dates ne coïncide avec celles des fêtes du grand calendrier. Mais elles permettent de reconstituer les cérémonies du 18 et du 23, justement celles sur lesquelles nous ignorons à peu près tout [7]. Bien que la seconde citation donne seulement le nom de Paophi sans le quantième, il faut la rattacher à la fête du 18, puisque nous savons que le 24 avait lieu le retour d'Horus dans son sanctuaire. Il doit donc falloir entendre ainsi le déroulement de la fête : le 18, dans sa barque sacrée, Horus d'Edfou vient du temple principal

(1) Pour cette transcription et cette traduction, voir des écritures plus complètes, par exemple, celle d'*Edfou*, V, p. 131, 2 = Alliot, *Culte*, II, 504.

(2) Comprendre : *r-rwt ḥr sbḫt nṯr m ḥt-nṯr·f* : « à l'extérieur de la porte du sanctuaire, au mammisi, mais dans le temple lui-même, c'est-à-dire, dans la salle des offrandes », si notre interprétation est la bonne.

(3) *Mam. Edfou*, p. 56, 2-4.

(4) Les travaux liturgiques du mammisi.

(5) [hieroglyphs] = *κατά*, cf. Daumas, *Moyens*, § 84 *h*.

(6) *Mam. Edfou*, p. 56, 6-8.

(7) Alliot, *Culte*, I, 277.

au mammisi. Les dieux parèdres le suivent et s'y reposent avec lui. La fête au total devait durer douze jours. Durant les six premiers, le dieu restait près d'Hathor, tandis que le petit dieu-roi, sous forme d'Harsomtous (comprenons un Ihy perché sur un [hieroglyph], comme nous savons qu'il y en avait un au mammisi romain de Dendara) agitait devant eux la ménat et le sistre. Si notre interprétation du texte est la bonne, l'épieu-*segmeh* qui accompagnait Horus demeurait, pour le protéger, devant la porte du sanctuaire, c'est-à-dire, dans la salle des offrandes. Il se pourrait aussi que les dieux parèdres soient demeurés dans cette salle. Mais rien de précis ne nous est dit à leur sujet. Toujours est-il que le 23, le mammisi était à nouveau le siège d'une grande activité. Après y avoir accompli tous les « travaux » qu'il comporte, mais sur lesquels malheureusement aucune information ne nous est donnée, on exécute le rituel de « rentrer à la maison » et, le 24, Horus retournait au grand temple où il demeurait sans doute. Quels étaient les détails de la solennité qui se poursuivait au mammisi les jours suivants, nous l'ignorons; mais, le 30, avait lieu la fête finale qui clôturait, douze jours après la cérémonie initiale du 18, les féries de Paophi au mammisi : « La fête du grand Luminaire (*ḥḏ-wr*) qui abat ses ennemis » [1].

Nous avons ainsi réussi à avoir une idée de l'ampleur des célébrations rituelles en Paophi, à Edfou. Mais sur le sens général de la fête et même sur ce que venait faire exactement Horus au mammisi, il est impossible de nous faire, avec les textes que nous avons étudiés, une conception plus précise. Faut-il mettre cette visite en rapport avec des rites agraires de fertilité semblables à ceux qui se déroulaient le 5 Paophi à Dendara ? C'est une hypothèse peut-être séduisante mais sans autre appui qu'un rapport chronologique assez vague. On voit en tout cas, par cet exemple, que si les inscriptions du mammisi ne venaient compléter celles du temple, nous ignorerions

(1) Alliot, *Culte*, I, 208.

presque tout des fêtes de ce mois et nous ne pourrions même pas affirmer que le mammisi y jouait un rôle.

Mois d'Athyr. — Une seule notice concernant ce mois se trouve figurer au bandeau du soubassement extérieur du mammisi [1] : « Ce beau jour d'Athyr, c'est le 6e du mois [2] : tendre le cordeau par le roi avec Séchat la grande [3] dans la demeure de l'apparition d'Horus Behoudity ; fonder l'enceinte-de-vie de son héritier qu'il aime, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor ». Aucune mention de cette fête ne semble exister dans les grands calendriers d'Edfou ni de Dendara. Toutefois bien que l'ouverture de la bouche n'apparaisse pas ici, il ne serait pas étonnant qu'il faille la rattacher, semble-t-il, au groupe de cérémonies qui renouvelaient chaque année la fondation du temple, une sorte d'équivalent des fêtes de dédicace pour nos églises. Celles du grand temple ont été étudiées par MM. Blackman et Fairman [4] qui en placent la célébration au moment du nouvel an, mais sans avoir apporté de texte vraiment décisif à l'appui de leur opinion. Il faudrait, en tout état de cause, admettre que celles du mammisi se célébraient le 6 Athyr. Le renouvellement de la consécration avait pour but de redonner vie au temple lui-même et à toutes les représentations qu'il contenait de sorte que, grâce à sa seule existence et à la seule présence des signes en lui gravés, il continuât à prolonger silencieusement le culte pour lequel il avait été élevé.

Mois de Pharmouti. — En quelques phrases, les bandeaux du sanctuaire nous donnent, malgré leurs lacunes, de précieuses dates pour le mois de Pharmouti : « La

(1) *Mam. Edfou*, p. 52, 1-2.

(2) Transcription : *hrw pn nfr 3-nw n ꜣḫt 1/5 pw nt ibd.*

(3) Il faut traduire ici *wrt* par « grande » et non « vénérable » par suite de l'opposition nettement établie entre *Sšꜣt wrt* et *Sšꜣt nḏst* ; voir, par exemple *Mam. Edfou*, p. 42, dernière ligne.

(4) Dans *JEA*, 32, p. 75-91. L'ensemble est résumé par Fairman dans *Worship and festivals in an Egyptian Temple*, in *Bull. of the John Rylands Library*, vol. 37, no 1, 1954, p. 172-173.

Dame de Dendara y (= au mammisi) vient avec son fils, le jour de la fête de la lune de Pharmouti » [1]. Le 28 aussi avait lieu une fête que mentionne le bandeau extérieur du soubassement : « C'est la demeure-du-lit de Harsomtous lorsque sa mère le fait naître dans Létopolis [2] (?). La corde est déliée en lui [3] au retour de l'année (?) [4] le 28 Pharmouti ».

Bien qu'il ne fasse aucune allusion au mammisi, le grand calendrier d'Horus qualifie bien la fête de la lune de Pharmouti. Aussi c'est avec une complète certitude que M. Alliot [5] a pu restituer, dans la lacune, la date qui nous manquait « [Jour de la fête de la lune]... fête (?) de la première fois : Horus fils d'Isis et d'Osiris y est mis au monde ». A cette information nous ne joindrons pas celles que nous pourrions tirer des listes de fêtes concernant Dendara, puisque nous les étudierons séparément.

(1) *Mam. Edfou*, p. 6, 14. La lacune ici est facile à combler, car les grands calendriers sont tous, comme nous le verrons, très explicites : [hiéroglyphes]

(2) *Mam. Edfou*, p. 56, 5-6. Ce nom ne peut guère se lire que *Ḫm* écrit ici *šm* et précédé d'un [hiéroglyphes] prothétique que l'on trouve souvent à cette époque. Ce serait la ⲂⲞⲨϢⲎⲘ des Coptes, اوسيم des Arabes, appelée Létopolis par les Grecs. Mais nous voyons mal provisoirement ce que vient faire ici cette ville. Faut-il penser à une écriture de *ḥm* « le sanctuaire » qui donnerait un sens très bon ? Mais alors, pourquoi le déterminatif [hiéroglyphes] ?

(3) Bien que tous les noms, ou à peu près, désignant le mammisi soient féminins, on y renvoie toujours par un suffixe masculin, sans doute parce que les rédacteurs ont dans l'esprit le mot *mꜣrw* « reposoir », ce qu'est essentiellement le mammisi, tous les autres noms étant des désignations théologiques.

(4) Ou, faut-il comprendre : « lors de l'offrande de la mère de Rê » ? L'allusion, en tout cas pour nous, n'est pas plus claire que celle de Létopolis.

(5) Grand calendrier d'Horus, col. 11 = Alliot, *Culte*, I, p. 207-211. La correction de M. Alliot à la date restituée par Brugsch : *psḏntyw* dans le calendrier d'Hathor à Dendara est ainsi confirmée par le texte du mammisi de Dendara (cf. *Culte*, I, 246, 5).

Mais il convient de remarquer qu'on lit la même date sans aucun commentaire dans le petit calendrier : « Pharmouti..., le 2 » [1].

Pour éclairer cependant la mention du 28 Pharmouti dans les bandeaux du mammisi, il faut recourir aux calendriers d'Hathor, ceux d'Horus demeurant muets : c'était la fête de l'Horus de Sepa et la cérémonie de l'accouchement de la déesse Isis y était renouvelée comme le 8 [2]. Ce dernier point est précieux puisqu'il vient confirmer ce que nous avait appris le calendrier d'Esna [3] : le mystère de la naissance divine était célébré plusieurs fois dans l'année au mammisi.

Mois de Pachons. — Pour le mois de Pachons, la notice la plus explicite est encore celle du bandeau extérieur du mammisi [4] : « Il a accompli là [5] la naissance divine de son fils qu'il aime, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor, depuis le 11 du mois de Pachons jusqu'au 2 de Paoni ». Bien que de fâcheuses lacunes coupent la mention correspondante sur le bandeau intérieur [6], il est assez facile de les combler sinon pour les termes mêmes employés, du moins pour le sens. La phrase qui précède est suivie dans le fragment qui nous intéresse par *ḥnʿ* avec l'infinitif, selon un tour tout à fait classique : [hiéroglyphes] [7]... etc. « et faire de

[1] Alliot, *Culte*, I, 205.

[2] Alliot, *Culte*, I, p. 217 et 230 (Calendrier d'Hathor à Edfou); 241 et 246 (Calendrier d'Hathor à Dendara); p. 293-294 (coordination).

[3] Voir plus haut p. 251.

[4] *Mam. Edfou*, p. 56, 8-9.

[5] C'est-à-dire dans ce mammisi.

[6] *Mam, Edfou*, p. 6, 14-15.

[7] En complétant *Ḥb-Ḫnsw*, nous avons le nom même du mois de Pachons (ce qui correspond très bien au texte parallèle). C'est la fête de Khonsou qui avait donné son nom au mois. Cf. *Wb.*, III, 300, 15. On trouvera les étymologies de tous les noms de mois rassemblées de manière commode dans Alliot, *Culte*, I, p. 287, en note.

même [1] au jour de la fête vénérable, le 11 de <Pachons> » (littéralement : « le 1/3 + 1/30e de la fête de Khousou ») pour compléter <21> jours [2] avec [...] là, en leurs fêtes sur le livre des fêtes [3]. Leurs [4] fêtes annuelles sont vénérables éternellement, tressant leur protection pour toujours ».

C'est, sans doute, à cette fête du 11 Pachons que fait allusion le grand calendrier d'Horus [5] : « [...] la purification d'Hathor, Dame de Dendara, c'est ainsi qu'on l'appelle. Apparition processionnelle d'Horus Behoudity, dieu grand, seigneur du ciel, avec son Ennéade, s'arrêter dans le reposoir du Sud » [6]. La suite est tout à fait mutilée. Pourtant, six quadrats après, on lit : « Accomplir tous les rites en le jour [...] [7]. Apparition du même dieu hors du reposoir. Accomplir les rites. S'arrêter dans [le grand Siège] ». Ces lambeaux de texte montrent, puisque aussitôt après, sans lacune, nous passons au 25 Paoni, que la fête de 21 jours, qui allait du 11 Pachons au 2 Paoni, devait y être en partie décrite. Peut-être y était-il question aussi des rites plus particuliers d'Hathor qui se célébraient à

[1] C'est-à-dire d'après ce qui précède : « faire avancer jusqu'au mammisi la Dame de Dendara avec son fils ».

[2] Un [hiéroglyphe] se laisse aisément restituer dans la lacune indiquée par Chassinat. Pour arriver, au 2 Paoni, il faut compter 21 jours à partir du 11 Pachons. A la fin de la colonne 19 du grand calendrier d'Hathor à Edfou, il faut donc comprendre [hiéroglyphes] « (la fête) dure vingt et un jours ». Ce sens est imposé par l'ensemble des textes concernant cette fête.

[3] Interprétation de [hiéroglyphes] ; *ʿr* « rouleau » + *ḥb* « fête », sur le modèle de *ʿr hrw* « éphémérides ». C'était sans doute le rouleau de papyrus contenant la liste des fêtes dont des parties ont été gravées à certains emplacements du temple et nous sont parvenues.

[4] Ou « ses fêtes » si la lacune ne doit pas être comblée par le pluriel. Il s'agirait alors du mammisi.

[5] Colonnes 13 et 14 = Alliot, *Culte*, I, 207 et 212.

[6] Nom du mammisi, comme l'indique M. Alliot, *op. cit.*, p. 212, n. 7. Voir aussi, ici même, Appendice.

[7] Il y a ici une grande lacune de 75 cm.

la pleine lune, le 15 du mois. Ces derniers sont relativement détaillés dans le calendrier de la déesse. En tout cas, il est plus sûr de faire coïncider les renseignements du mammisi d'Edfou avec les listes de fêtes concernant Horus qui avaient lieu à Edfou même. Il n'est pas certain qu'il y ait eu une coïncidence absolue sur ce point avec celles de Dendara. En cette dernière ville, semble-t-il, la grande fête était célébrée, comme nous le verrons plus loin, le 15 Pachons et le calendrier d'Hathor, à Edfou, ajoute la mention du 11, comme pour rattraper un oubli après la description relativement complète concernant le 15. Au grand calendrier de Dendara, si les cérémonies du 11 sont bien indiquées à leur place, c'est à celles du 15 que le rédacteur s'attarde le plus.

Pour résumer ce que nous connaissons des fêtes de Pachons au mammisi, nous pouvons ici compléter les renseignements du temple de la naissance par ceux du temple principal qui fait expressément allusion au mammisi. Le 11 se célébrait en ce dernier l'accouchement d'Iousâs, assimilée à Hathor de Dendara. Pour ce faire, le dieu venait au mammisi et auparavant avait lieu une procession durant laquelle l'enfant et sa mère venaient aussi en ce temple. Mais la fête fort longue durait 21 jours et allait se prolonger jusqu'au 2 Paoni. Il semble, sans que nous puissions l'affirmer, du fait de la lacune à la colonne 13 du calendrier d'Horus, que durant ces solennités, le jeune dieu (et probablement son père), comme à Esna, devait se déplacer pour recevoir l'imposition des couronnes. C'est ce qui expliquerait le mieux la longueur de la fête à Edfou. A Dendara, elle devait se passer en deux fois, le 11, et du 15 au 18, beaucoup plus simplement. Cela se comprendrait fort bien, si l'on songe que les divinités masculines d'Edfou et d'Esna devaient jouer, dans l'imposition des couronnes, un rôle beaucoup plus important qu'Hathor à Dendara. Quoi qu'il en soit, vers la fin de ces longs jours d'activité au mammisi, on célébrait la purification d'Hathor, ce qui ramenait le dieu auprès de son

épouse et c'est seulement le 2 Paoni sans doute que, sortant en procession du reposoir du Sud, de manière définitive, Horus regagnait son sanctuaire.

M. Alliot a bien marqué le caractère royal de la fête du mois de Pachons, grâce aux tableaux du mammisi d'Edfou [1]. Et l'on peut dire que c'était, à Edfou comme à Dendara, la solennité essentielle du mammisi. Nous avons vu également son importance à Esna. A Kom Ombo, au contraire, elle se célébrait en Pharmouti. Mais, même si c'était à des dates diverses avec un mois de décalage comme dans le cas présent, il est certain que la grande fête de la naissance divine et royale, durant laquelle le dieu-roi recevait de son père le titre de possession, l'inventaire du royaume, devait se célébrer à travers tout le pays. Elle était un des éléments fondamentaux des conceptions religieuses et sociales de l'ancienne Égypte.

Mois de Paoni. — Nous venons de voir que le vingt et unième jour après le début des fêtes de la naissance divine au mois de Pachons, jour qui tombait le 2 Paoni, le dieu quittait définitivement le mammisi pour gagner son sanctuaire. Le grand calendrier ajoute, à une date malheureusement lacunaire, peut-être le 25 [2], qu'« on fait le tour du reposoir du Sud », nom qui désigne notre petit temple. Mais cette cérémonie reste très vague pour nous [3].

Mois d'Epiphi. — C'est un des bandeaux du mammisi d'Edfou qui nous donne les dates du mois d'Epiphi durant lesquelles une partie des rites se déroulait dans le temple de la naissance [4]. D'abord pour la nouvelle lune : « C'est aussi la place où s'arrête Hathor la vénérable lorsqu'elle va [5] descendre le fleuve vers Dendara, après

[1] Alliot, *op. cit.*, I, 296.
[2] Voir Alliot, *op. cit.*, I, p. 213, n. 2.
[3] Alliot, *op. cit.*, I, p. 296.
[4] *Mam. Edfou*, p. 56, 4 et 5.
[5] *di-ᶜ* généralement déterminé par ʌ ; *Wb.*, V, 419 : «gehen». Le verbe, dans ce contexte, a visiblement un sens futur semblable au français : «il va faire» pour dire : «il se prépare à faire».

avoir achevé de célébrer les fêtes de la naissance de Rê à Edfou au mois d'Epiphi, le jour de la nouvelle lune, à la fête Elle-est-ramenée [1] ». A cette précieuse notice qui montre le rôle joué par le mammisi au moment de la Bonne Réunion, rien ne fait écho dans les grands calendriers. Mais les descriptions plus complètes, telle celle qu'on lit sur le bandeau de la frise par exemple, à la face externe du mur d'enceinte, viennent confirmer les indications que nous venons de lire : « Elle y (dans le temple d'Edfou) trouve son père Rê jubilant de la voir, car c'est là son œil après qu'il est revenu. Sa Majesté (= Hathor) parcourt le Trône-des-dieux. Le dieu d'Edfou, ses mains vont la saisir lorsqu'elle arrivera à la demeure-du-lever [hiéroglyphe] et s'arrêtera en elle; à côté d'elle est Horus Behoudity, dieu grand, Seigneur du ciel. L'Ennéade de Mésent est là; l'épieu-*segmeh* vénérable les protège, tandis que dieux et hommes exultent de joie portant des couronnes de fleurs de lys » [2]. M. Alliot pense que la « demeure-de-l'apparition » désigne ici le grand temple. Mais nous ne connaissons pas un seul autre passage où cette expression aurait ce sens [3]. Il semble donc plus simple d'admettre qu'elle est ici normalement une désignation du mammisi, ce qui corrobore le texte très net cité plus haut, tiré du mammisi même. Il n'est pas jusqu'aux termes peignant l'organisation de la procession divine arrivée au reposoir qui ne rappellent un autre passage où une procession semblable est décrite au repos dans le mammisi : c'est celle du mois de Paophi traduite au début de ce chapitre. Il était du reste naturel que la rencontre d'Horus et d'Hathor ait eu lieu au mammisi. Lorsque, sans aucune indication de lieu, on nous informe, dans le calendrier d'Hathor à Edfou, que, le 4 Epiphi, était célébrée « la conception d'Horus, fils d'Isis et d'Osiris » [4], nous pouvons inférer, sans grand

(1) Sur cette fête, voir présent travail, p. 239, n. 2.
(2) C'est à peu près la traduction Alliot, *Culte*, II, p. 499-500.
(3) Cf. présent travail, Appendice, *s. v. ḥt-ḫ'*, p. 517.
(4) Col. 22. Voir Alliot, *Culte*, I, 218 et 234.

risque d'erreur, que la fête se déroulait en grande partie au mammisi.

Nous n'avons pas à insister ici sur la fête de la bonne réunion admirablement étudiée dans *Le Culte d'Horus*; il suffit d'ajouter que, lors de son arrivée et avant son départ certainement, plusieurs autres soirs peut-être, Hathor se rendait au mammisi avec Horus. Très probablement une fête plus importante y avait lieu le 4, pour commémorer la conception d'Horus comme à Dendara. Accomplissait-on d'autres cérémonies au mammisi durant ce mois? C'est possible mais nous ne pouvons le savoir au juste faute de renseignements précis. En tout cas, pour Edfou, où nous avons la bonne fortune de pouvoir compléter par les bandeaux extérieurs et intérieurs du mammisi, les notices des calendriers et les nombreuses allusions ou descriptions concernant les fêtes que renferme le temple, nous possédons, sans nul doute, un cycle férié du mammisi sinon complet du moins bien fourni, et auquel aucune solennité véritablement importante ne doit manquer.

B. LES FÊTES AU MAMMISI DE DENDARA

Nous serions encore mieux renseignés sur Dendara, si les deux calendriers que nous avons traduits plus haut ne nous étaient parvenus en si fâcheux état [1]. Pourtant, comme nous avons deux listes des fêtes indépendantes, une gravée à Edfou et l'autre à Dendara même, nous pouvons opérer bien des recoupements intéressants. Si nous y joignons les débris de nos calendriers et les mentions d'un certain nombre de solennités sur les architraves extérieures du mammisi romain, nous avons encore, dans ce cas privilégié, un bon nombre de données qui, en se complétant, nous permettent d'esquisser une reconstitution du calendrier liturgique du mammisi dans la ville d'Hathor.

(1) Voir plus haut, p. 252 et suiv.

Mois de Thot. — Une halte au mammisi est signalée, dès le 2 Thot par la grande liste de Dendara [1]. « Thot, jour 2 [2] : quand vient la quatrième heure du jour, apparaître en procession par le Lotus vénérable en sa forme mystérieuse de Ihy le vénérable, fils d'Hathor, le dieu grand, à l'intérieur de sa litière-*tentjat*. Atteindre le Djadjanesout [3]. Sa perfection est vue par les gens du domaine. Entrer dans sa maison en grande pureté. Apparaître en procession dans son naos auguste à l'intérieur de son temple [4]. S'arrêter dans la demeure-du-lit.

(1) Alliot, *Culte*, I, p. 240 et 242-243.

(2) Le mammisi porte une date lunaire «le premier (ou le troisième) jour du quartier du même mois», ce qui ne peut coïncider qu'avec le 1er ou le 3e. Il ne paraît pas très facile de résoudre cette contradiction et le calendrier d'Hathor à Edfou est en lacune à cet endroit, ce qui a fait rétablir un 2 sans hésitation avant que le texte du mammisi ne soit connu.

(3) On peut dire, avec beaucoup de vraisemblance, que le *Djadjanesout*, placé dans l'axe du temple, d'où l'on gagne souvent le mammisi doit être non pas le pylône mais la porte d'entrée monumentale du domaine de la déesse. Un pylône devait exister à Dendara, à peu près au niveau de l'actuelle basilique copte, mais il était en briques et non en pierre. Il a disparu par la suite. Il devait être relié au grand mur de briques qui formait l'enceinte plus ancienne du temple avant qu'on n'édifiât le mur de pierre qui a seulement été amorcé à l'époque romaine. Mais tout cela est hypothétique tant que des fouilles n'auront pas permis d'établir un plan sûr de ce quartier. Voir plus bas, p. 277, n. 1.

(4) Si le dieu est entré dans sa maison, c'est qu'il est dans l'enceinte du mammisi — celui de Nectanébo devait en avoir une tout comme celui d'Edfou où elle est encore visible. A Dendara, le mammisi ancien pris entre la basilique copte et le sanatorium est beaucoup plus difficile à restituer. Il faudrait encore fouiller. Quoi qu'il en soit, une fois dans sa maison le dieu y processionne. Il est très probable qu'il s'agit de ce que le calendrier du mammisi désigne par «faire le tour de son domaine». On ne peut imaginer que la procession se rende au temple d'Ihy qui est à l'Est de Dendara, car, aussitôt après la mention de cette procession à «l'intérieur», on s'arrête dans la «demeure-du-lit», c'est-à-dire, dans le sanctuaire du mammisi. Il ne peut d'ailleurs pas s'agir du grand temple qui ne saurait être nommé «sa maison» ou «son temple».

Apparaître en procession par Hathor, Dame de Dendara, avec son Ennéade. S'arrêter dans le mammisi. Quand vient la dixième heure du jour, apparaître en procession vers le temple même. Se reposer en leurs sièges par les mêmes dieux. »

Ce passage est complété par un fragment du calendrier qu'on lit au mammisi de Nectanébo [1]. Sans doute aucune date précise n'y figure; mais deux détails ainsi que l'emplacement du morceau, au début de la composition, ne laissent place à aucun doute ou à peu près : il y est question d'une procession de Ihy dans sa litière-*tentjat* et on ajoute qu'au premier (ou au troisième) jour du quartier du mois, Hathor vient avec son Ennéade après s'être unie au disque. La correspondance entre ces cérémonies et celles dont nous venons de lire le résumé est trop étroite, les dates trop concordantes pour qu'il ne s'agisse pas de la même fête. Voici ce court texte : « [...] Faire le tour de son domaine dans sa litière-*tentjat*. C'est le 1er (ou le 3e) jour du quartier du même mois, ce jour de voir le disque où elle sort derrière, à l'intérieur de sa maison. Puis elle s'arrête là avec son Ennéade ».

Voici maintenant, au sujet de cette fête, la notice du calendrier d'Hathor à Edfou [2] : « [...] par le Lotus vénérable qui est venu à l'existence au commencement, en sa forme mystérieuse de Ihy, un sistre-*sekhem* dans sa main droite, une ménit dans sa main gauche, jambes écartées, coiffé du pschent, en ce premier jour où il apparaît, en tant qu'Osiris. Il devient ce dieu au premier jour de sa naissance pour réclamer le bien de son père. »

Il faut probablement joindre à ces textes, la mention d'une fête appelée le « jour de Rê », aux architraves du mammisi romain [3]. Elle doit faire allusion au retour de l'année nouvelle et le fait que l'enfant y soit évoqué

(1) Voir présent travail, p. 253-254.

(2) Alliot, *Culte*, I, 215 et 219.

(3) *Mam. Dendara*, p. 275, 1-2.

sortant du Lotus primordial invite à la rapprocher de celle où il est considéré comme le « Lotus vénérable » de la première fois : « Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor, rajeunissement parfait du dieu de l'horizon, sorti du lotus en le jour de Rê ».

Nous pouvons maintenant brosser un tableau assez détaillé des cérémonies du 2 ou du 3 Thot. Elles commencent le matin, à la quatrième heure du jour; par une procession de Ihy. Bien qu'il s'agisse de fêter le dieu primordial qui, sous forme de lotus, avait émergé du Noun, on prend bien soin de nous dire que c'était sous sa forme de Ihy, tel qu'il était au mammisi en particulier, qu'il accomplissait sa procession. Il figurait ainsi plus tard dans le tabernacle du mammisi romain, tourné vers sa mère [1], comme nous le montrent les deux représentations de la salle de l'Ennéade, au premier registre de la paroi Ouest. Sans que cela soit dit expressément, on peut donc imaginer que le petit dieu sortait du mammisi. On le portait dans une litière spéciale, dont le pavillon ressemblait à ceux de la fête-*sed*, car nous verrons que son rôle royal se manifeste dans le déroulement des rites. On se dirigeait alors vers le porche monumental de l'enceinte extérieure du grand temple. Non point celui que nous voyons aujourd'hui qui est d'époque romaine, mais celui qui le précédait. Et là, les gens du domaine, c'est-à-dire, les habitants de Dendara, accourus pour la cérémonie étaient admis à le voir. Sans doute, durant un temps assez court, dévoilait-on l'image sainte que la foule adorait. Cette exposition terminée, on retournait vers le mammisi et l'on commençait une procession autour du domaine propre d'Ihy, c'est-à-dire autour du temple de la naissance lui-même. C'est ce que doit signifier le [hieroglyphs] du calendrier de Nectanébo qui recoupe bien le « apparaître en procession dans son naos auguste à l'intérieur de son temple ». Plusieurs fois, il est question, lors des solennités, de faire le tour, en procession, soit du grand temple soit du mammisi, à Edfou comme à Dendara, et il faut aussi admettre que le mammisi de Dendara avait une enceinte, comme celui d'Edfou. Après ce parcours intérieur, le dieu retournait dans le sanctuaire, « la demeure-du-lit », soit qu'il en soit venu, comme c'est probable, soit qu'il soit venu du grand temple.

[1] *Mam. Dendara*, pl. LXV.

Pendant cette procession matinale, Hathor avait accompli à l'intérieur de son temple, comme le 1er Thot, le rite de s'unir au disque, avec son Ennéade. Ainsi revivifiée, elle sortait en procession; sans que l'heure nous soit indiquée, et venait au mammisi rejoindre son fils auprès duquel elle reposait jusqu'à la 10e heure. Après quoi, le cortège se reformait et regagnait le temple où les dieux reposaient enfin. Mais la clôture est aussi énigmatique pour nous que le début et nous ne pouvons savoir exactement si Ihy retournait avec sa mère au grand temple ou s'il reposait toujours en son mammisi. Quels rites avaient lieu pendant que les deux divinités reposaient ensemble dans la demeure-du-lit? Rien ne nous permet de le dire sûrement. Mais il n'est pas trop hardi de supposer qu'on y célébrait tout ou partie du mystère de la naissance divine qui revêtait parfois une valeur cosmique.

Car — ce qui est extrêmement intéressant pour cette fête — les termes mêmes en lesquels elle nous est décrite nous permettent d'entrevoir son sens. Plusieurs de ses aspects se laissent dégager. D'abord, elle avait un sens cosmique très net. Ayant lieu au début de l'année, elle célébrait « le jour de Rê » et le dieu, malgré l'apparence de la statue, était bien le Lotus vénérable, jailli des eaux au temps primordial, qui avait inauguré le déroulement inchangé du rythme de l'univers. La fête commémorait ainsi, en le rajeunissant par ses rites, le dieu toujours jeune qui recommence un cycle neuf.

Mais ce n'était pas tout. Il était assimilé à Osiris renaissant, le roi bienfaisant, qui avait disputé aux forces du chaos les propriétés (*iḫt*) de son père Geb. Et, aussitôt né,

il devait revendiquer la possession de son domaine pour les forces créatrices d'ordre et de régularité. Aussi, le petit temple de la naissance symbolisant ce domaine, en faisait-il le tour dans une litière en forme de pavillon-*tjentjat*, spécifique de la fête sed. Ainsi, en tant que roi, comme Geb et comme Osiris, il perpétuait par une sorte de création continuée le règne de l'équilibre et de la rectitude du monde. Il est donc normal que les rites de l'après-midi, sur lesquels nos sources sont muettes, aient été ceux de la naissance divine en sa double valeur cosmique et sociale ou métaphysique.

Mois de Tybi. — Une inscription des architraves au mammisi romain, sans nous fournir le quantième de la fête qu'elle mentionne, nous met au moins en position de l'obtenir : « Harsiesis, fils d'Osiris, le jeune divin (*nṯry*) dans Neterit, en bonne santé dans la demeure-du-lit, en sa belle fête de la fête d'Ermouthis » [1]. On admet généralement que la fête d'Ermouthis était célébrée le 1er Pachons [2] et le calendrier d'Esna appuie cette vue. Pourtant « le jour auquel l'orge était moissonnée » tombait le 27 Pharmouti, fête qui a valu à son mois, le nom de la déesse, et H. Bonnet (*Reallexikon*, 803) note soigneusement que c'est au 1er Pachons du *calendrier thébain* qu'avait lieu la fête d'Ermouthis. Nous apprenons, par le mammisi de Philae, que, lors de la fête d'Ermouthis, la déesse mettait son fils au monde [3], mais cela ne nous fixe aucunement sur la date de sa célébration dans l'île sainte. Étant

(1) *Mam. Dendara*, p. 283, 16-17.

(2) Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, Le Caire, 1931, p. 69-70; Drioton, *La religion égyptienne*, dans Brillant et Aigrin, *Histoire des religions*, t. III, p. 86.

(3) Voir la traduction des textes de Philae dans le présent ouvrage, livre II, chap. III, A. Au mammisi de Kom-Ombo les fêtes du mois de Pharmouti sont évoquées. Mais le mois de Pharmouti ne saurait être confondu avec la « fête d'Ermouthis » à moins d'une assimilation explicite dans la source même. Voir *Ombos*, I, no 45, col. 4.

donnés les rapports liturgiques étroits d'Edfou et de Dendara, nous avons préféré adopter comme date celle que nous donne le calendrier d'Hathor à Edfou le 7 Tybi [1]. La fête d'Ermouthis étant aussi celle de la naissance de Népri, dieu du grain [2], on peut penser que, grâce à une assimilation du dieu-roi nourricier de l'Égypte à ce dernier, le mystère de la naissance divine y était célébré à un double titre. Quoi qu'il en soit de cette remarque, on signalait sans doute par des réjouissances, comme il appert du document d'Esna, une festivité consacrée à la déesse des récoltes et offrant certainement un caractère agraire prononcé.

Pour le 21 Tybi on lit au grand calendrier de Dendara [3] : « Apparaître en procession par Hathor, Dame de Dendara, avec son Ennéade. S'arrêter dans la grande voûte du ciel. Célébrer tous les rites de la fête de la victoire. Apparaître en procession, s'arrêter dans le mammisi. Accomplir tous les rites. Lorsque vient la dixième heure du jour, apparaître en procession par la même déesse; s'arrêter dans sa maison avec son Ennéade. Total : cinq jours. »

Cette fête suivait de très près la commémoration du retour d'Hathor rentrant du pays de Bougem, solennité qui avait lieu du 19 au 21 Tybi comme nous l'apprend le calendrier d'Hathor à Edfou. Mais cela ne la rend pas plus claire car la description que nous venons de lire ne nous livre que les mouvements généraux du clergé sans dire un mot du contenu du service liturgique ni de sa signification qui reste obscure pour nous. Une remarque cependant s'impose, c'est la régularité de l'heure du retour d'Hathor à son temple. Comme le 3 Thot, c'est à la dixième

(1) Alliot, *Culte*, I, 216 et 227. Le fait, du reste, que les grandes cérémonies de Pachons se célébraient au mammisi à partir du 11, nous invite à penser que nous n'avons pas ici une allusion à la date thébaine de la fête d'Ermouthis, le 1er de ce mois. C'est aussi à cette date qu'elle était célébrée à Esna (voir présent travail, p. 249) en « faisant un jour heureux ».

(2) Bonnet, *Reallexikon*, 803 *b*.

(3) Col. 20 : Alliot, *Culte*, I, 241 et 246.

heure du jour que s'organisait la procession finale ramenant la déesse à son sanctuaire.

Enfin, bien qu'il ne soit soufflé mot nulle part du mammisi, on peut penser qu'il a dû jouer un rôle dans la fête de l'ouverture de l'année d'Horus fils d'Osiris au 1er Tybi. Mais, comme à quelques autres endroits, on peut se demander si le rite décrit au calendrier d'Hathor à Edfou ne vise pas plutôt une fête d'Edfou que de Dendara, où elle n'est, à vrai dire, mentionnée dans aucun des calendriers locaux [1]. Il est donc provisoirement plus prudent de ne pas insister sur cette hypothèse.

Mois de Pharmouthi. — Parmi les fêtes seulement mentionnées dans le petit calendrier de la crypte Ouest nº 3, figure l'indication : « Pharmouthi : Fête de la naissance divine [2] ». Ce qui doit nous induire à imaginer l'importance de cette date au mammisi. Le quantième nous est indiqué par le grand calendrier de Dendara [3] : « Pharmouthi, <fête de la lune> de ce mois. Quand vient la troisième heure du jour : apparaître en procession par Hathor, Dame de Dendara avec son Ennéade; s'arrêter dans le mammisi. Le 28 de même. Total : deux jours ». Sur la cérémonie qui nous est ainsi décrite seulement de l'extérieur, le calendrier d'Hathor à Edfou nous donne

(1) Il faudrait peut-être assouplir un peu le principe posé par M. Alliot que tout le calendrier d'Hathor gravé à Edfou concerne les fêtes de Dendara. C'est sûr pour l'ensemble. Mais, dans le détail, les prêtres ont pu faire une place à des cérémonies importantes à Edfou qui étaient seulement commémorées à Dendara. Cela expliquerait, par exemple, l'enchevêtrement des quantièmes pour un même mois au calendrier d'Hathor à Edfou, comme on peut le constater en Pachons où le 11 est ajouté après coup. Cette dernière date semble avoir joué un bien plus grand rôle à Edfou qu'à Dendara où les grandes fêtes de Pachons commençaient essentiellement le 15. Mais tant que nous n'aurons pas d'autre document pour recouper ceux dont nous disposons, nous pourrons soupçonner la chose sans pouvoir l'affirmer sûrement.

(2) Alliot, *Culte*, I, p. 239.

(3) Alliot, *op. cit.*, p. 241 et 246.

des indications précieuses [1] : « Fête de la lune de ce mois : Horus fils d'Isis et fils d'Osiris y est mis au monde. Commémorer la naissance divine par Isis en ce jour jusqu'au 21. Faire le tour de son domaine par la même déesse ». Il est infiniment probable qu'un petit fragment du calendrier qu'on lit encore au mammisi romain se rapporte à cette fête [2] : « [...] en lui dans Chemmis. Quand la lumière se lève <sur> le pays dans cette nuit des dieux du Double-Pays tout entier, alors ils lisent... ». Le rappel de Chemmis, où Horus avait été mis au monde et élevé, rend le rapprochement presque certain. Il est possible également que la première colonne se rapporte à cette fête qui, suivant le courant d'un développement amorcé dès le temps des Éthiopiens au moins, aurait été ainsi amplifiée à une époque où Isis, Osiris et Horus tendaient à accaparer à leur bénéfice en quelque sorte toute la vitalité que manifestait encore la religion égyptienne.

Le sens de ces rites, en tout cas, apparaît clairement : il s'agit de célébrer, cette fois, au bénéfice d'Isis qui est toujours associée étroitement à Hathor à Dendara, le mystère de la naissance divine. Comme le suppose M. Alliot [3], il n'y a pas lieu de croire que le cérémonial ait été différent pour chacune des déesses. Rite et mythologie sont en effet deux domaines différents. Il suffisait que le rite (même conçu pour un autre but) commémorât l'événement. La mythologie, elle, trouvait son compte dans les représentations figurées. A Philae [4], comme à

(1) Alliot, *Culte*, I, p. 217 et 230.

(2) Cf. présent travail, p. 255.

(3) Alliot, *op. cit.*, p. 230, n. 2.

(4) Dans le mammisi primitif, Isis et Horus devaient se trouver sur la paroi Nord du sanctuaire puisque les dieux gardiens sont représentés dans les roseaux du marais, sur les parois Est et Ouest. Mais le mur du fond ayant disparu pour laisser place à la porte, la scène a été reportée sur la paroi Nord de l'arrière sanctuaire, où on la voit au 1er registre (Maspero, *L'Égypte*, coll. « Ars una », p. 229, fig. 488). On les retrouve encore en deux représentations

Dendara [1] ou à Edfou [2], plusieurs fois la mère et l'enfant apparaissent dans le fourré symbolique qui les dérobe aux entreprises malfaisantes du Malin.

Le 28 du même mois on accomplissait à nouveau les mêmes rites. Ici le calendrier ne nous dit pas pourquoi on recommençait à cette date. Nous l'apprenons par un autre fragment où il est dit qu'« Horus fils d'Isis et d'Osiris est mis au monde » le 28 de ce mois [3]. Il est clair que plusieurs traditions étaient conciliées par la célébration d'une même fête à deux dates différentes.

Mois de Pachons. — Une première cérémonie, d'après le calendrier d'Hathor à Edfou [4], avait lieu le 11. Il n'est pas question du mammisi dans le libellé de la liste et pourtant on ne saurait douter que ces rites y aient eu lieu, tout comme ils avaient lieu au mammisi d'Edfou à la même date. C'était l'accouchement d'Iousâs « Pachons, le 11 : accouchement d'Iousâs, Hathor, Dame de Dendara, c'est ainsi qu'on l'appelle. C'est l'œil de Rê, la mère de Chou et de Tefnout. Fête pour vingt et un jours ». Même si nous n'avions pas le parallèle du calendrier de Dendara, l'analogie avec les fêtes du mammisi d'Edfou ainsi que le nom même de la solennité nous autoriseraient à l'attribuer au mammisi. Mais la notice complémentaire [5] ne laisse place à aucun doute : « Le 11 : apparaître en procession par Hathor, Dame de Dendara, avec son Ennéade. S'unir à son père. S'arrêter dans la demeure-du-lit ». Peut-être les réticences des calendriers concernant la cérémonie dans Dendara, s'expliquent-elles par le fait que celle-ci

adossées sur le soubassement de la façade extérieure Nord (Porter et Moss, VI, 212, nos 220 et 222).

(1) *Mam. Dendara,* sanctuaire, frise, paroi Ouest = pl. LXI et XXXIX (A ou B en haut).

(2) *Mam. Edfou,* pl. XIII, 3e reg. et XIX, soubassement.

(3) Col. 19 = Alliot, *Culte,* I, p. 217 et 232.

(4) Calendrier d'Hathor à Edfou, col. 22 = Alliot, *Culte,* I, 218 et 234.

(5) Col. 22 = Alliot, *Culte,* I, p. 241 et 247.

de première importance à Edfou, était seulement commémorée dans la ville sœur où les grandes festivités commençaient le 15. C'est le 15, en effet, qu'avait lieu l'accouchement d'Hathor elle-même : « La fête du 15 du mois, le jour de la pleine lune : grande fête dans le Pays-tout-entier. Faire une grande offrande solennelle de pain, bière, volaille, viande. Égorger l'oryx. Du vin [...] découper un porc. Le placer sur un autel du rivage. Faire un autel de sable à cette occasion jusqu'à aujourd'hui : c'est la fête de la naissance divine pour Hathor, Dame de Dendara. Faire tomber des graines et des fruits (?). Délier les vêtements de la déesse. Accomplir tous les rites de la naissance divine. Faire apparaître en procession Harsomtous l'enfant. L'élever dans les bras jusqu'au *djadja-nesout* [1]. Aller en présence d'Hathor. S'arrêter < au mammisi > [...] Offrir pour lui pain, bière, viande, volaille, ainsi que toute bonne chose. Trois jours après la naissance divine, faire apparaître en procession le même dieu : s'arrêter en son appartement royal dans la salle de l'or. L'(y) porter par les gens du domaine. Accomplir son rituel du premier jour. Le septième jour de la même fête, faire apparaître en procession le même dieu. Accomplir le rituel de même. Le quatorzième jour accomplir son rituel de même. Le quinzième jour de la même fête, faire apparaître le même dieu en procession sur le rivage du grand canal. Accomplir son rituel de même. Le vingt et unième jour, c'est la fête d'accomplir son rituel comme il est consigné dans « [le livre] (?) du commencement de la purification divine ». Procession en ce jour. S'arrêter dans son naos auguste. »

Le calendrier de Dendara est beaucoup moins circonstancié [2]. « Fête du quinzième jour du même mois; jour de la pleine lune : grande fête dans le Pays-tout-entier.

(1) Ici encore le *Djadja-nesout* doit être assimilé à une porte ou un pylône d'où l'on montre la divinité à la foule. Voir présent chapitre, p. 268, n. 3.

(2) Col. 22 = Alliot, *Culte,* I, p. 241 et 247.

Apparaître en procession par Hathor, Dame de Dendara. S'unir au disque. S'arrêter dans le mammisi. Total : trois jours. »

Les débris des deux calendriers qu'on peut déchiffrer encore aux mammisis complètent ces données pour le mois de Pachons [1] : « [...] la fête du jour d'entendre la voix, c'est la fête qui est pour l'Horus de la déesse d'or, la fête de la victoire du Défenseur-de-son-père, [...] la fête de la Dame. C'est la grande fête du Pays-tout-entier. Se rendre en procession vers lui, pour que [...] mette au monde [...] ». Le mammisi romain, lui, a conservé même le libellé de la date : « Mois de Pachons, fête de l'apparition processionnelle avec sa mère. S'unir à Rê. S'arrêter dans sa maison à cause de ce que sa mère Isis l'enfante à Pou ».

Enfin, une inscription des architraves, au mammisi romain [2], contient le nom d'une des fêtes de Pachons à propos de laquelle les calendriers ne mentionnent nullement le mammisi : « Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor, le jeune divin des dieux, se levant du lotus dans la demeure-de-la-nourrice, en sa belle fête de : la fête de Khonsou le primordial » [3].

Nous pouvons maintenant essayer de nous représenter avec quelques détails la suite des cérémonies de ce mois. Le 11, comme à Edfou, on célébrait le mystère de la naissance divine au profit d'Iousâs, la déesse primordiale donnée pour compagne à Atoum et avec la participation de laquelle il avait commencé de créer le monde. On avait identifié cette dernière à Hathor depuis fort longtemps [4].

(1) Voir présent travail, p. 254. Nous avons dit pourquoi le fragment de Nectanébo paraissait devoir se rapporter à la grande fête du mois de Pachons.

(2) *Mam. Dendara*, p. 281, 15-16.

(3) . Cette épithète *pꜣwty* s'explique du fait que Khonsou est ici assimilé au dieu créateur par le contexte. Ailleurs, à Karnak, il joue déjà ce rôle lorsqu'il est identifié sous forme de crocodile à Ptah-Tenen créateur de l'Ogdoade; SETHE, *Amun*, § 117.

(4) BONNET, *Reallexikon*, 357.

et nos textes précisent bien, en effet, qu'on l'appelle ainsi. Comme à Edfou et à Esna, la durée de l'ensemble était fort longue et s'étalait sur 21 jours, c'est-à-dire jusqu'à la fin du mois [1]. Elle commençait par une procession sur le toit du grand temple où Hathor, comme au premier jour de l'an, allait diviniser sa statue en l'exposant aux rayons de son père. Puis le cortège se dirigeait vers le mammisi dans la cella duquel on célébrait, à n'en pas douter, le rite de la naissance divine dont nous avons déjà dit la signification cosmique.

Mais c'est le 15, jour de la pleine lune, qu'avait lieu le rite pour Hathor elle-même, la dame de Dendara. C'était une « grande fête du Pays tout entier », comme celle de la naissance d'Isis, la nuit de l'enfant dans son berceau. Elle était précédée par des cérémonies qui n'avaient point lieu au mammisi. Et tout d'abord une grande offrande solennelle qui devait être faite dans le grand temple, probablement dans la cour de l'Ouâbit au moment de l'union d'Hathor au disque, puisque nous savons, par le calendrier de Dendara, que ce rite était exécuté en premier lieu. On y joignait deux cérémonies curieuses dont l'une au moins est souvent représentée sur les murs du temple. C'est l'égorgement de l'oryx qui représente Seth et, d'une manière plus générale, les forces du chaos primordial hostile à la création, auquel il est fait, dès l'époque ancienne, bien souvent allusion [2]. L'autre consistait à découper un porc, nouveau symbole de Seth [3] qui remonterait,

(1) Peut-être parce que ce temps était requis par la purification de la déesse bien que pour la Redjedet du Papyrus Westcar la purification ait eu lieu au bout de 14 jours. Ce dernier chiffre correspond à celui de la purification hébraïque pour une femme qui avait enfanté une fille, considérée plus impure que celle qui a enfanté un garçon (*Lévitique*, XII, 5).

(2) Voir VOLTEN, *Zwei altaegyptische politische Schriften*, Copenhague, 1945, p. 76-78 et F. DAUMAS, *Amour de la vie...*, Études Carmélitaines, « Magie des Extrêmes », 1952, p. 103, n. 2.

(3) BONNET, *Reallexikon*, 690.

selon M. Drioton, à l'époque même des pyramides [1] et à dresser un autel de sable. Ce dernier paraît rappeler, la colline primordiale sur laquelle apparut, à l'origine, le créateur. Comme ce cérémonial ne pouvait avoir lieu hors du domaine sacré, on peut imaginer qu'on l'exécutait auprès du lac parfois identifié au Noun. C'était seulement après ces préparatifs que pouvait se jouer au mammisi le mystère de la naissance divine. Il était précédé par des rites obscurs pour nous : celui de répandre fruits et graines qui semble se rattacher à des cérémonies agraires et celui, plus clair, en semblable occurrence, de délier les vêtements de la déesse. Bien que le lieu ne soit pas indiqué, il paraît évident que toute cette partie de la fête se passait au mammisi. Et c'est de là que partait la procession d'Harsomtous. Un prêtre le prenait dans ses bras aussitôt après sa naissance, et on le portait jusqu'au *djadja-nesout* où on le montrait à la foule accourue pour contempler l'image divine. Puis on allait au grand temple le présenter à la statue inamovible d'Hathor qui résidait en son naos et enfin l'on revenait s'arrêter au mammisi sans doute pour achever d'y célébrer le rituel de la naissance divine interrompu par la procession et l'exposition du jeune dieu. On faisait alors au mammisi une de ces offrandes solennelles dont nous avons lu la description au chapitre précédent et c'est ainsi que s'achevait la solennité particulièrement importante du 15 Pachons. Les rites du lendemain ne sont pas décrits, à moins que l'ensemble des cérémonies que nous venons de résumer ait demandé plusieurs jours, ce qui est fort possible. En tout cas, la grande fête durait trois jours consécutifs et, le troisième jour, les gens du domaine sacré, après la procession, raccompagnaient le jeune dieu dans son sanctuaire appelé ici « la salle de l'or ». Les constatations archéologiques que nous

(1) Pyr. 1268, et 1274 « Aveuglé par un porc » (trad. Drioton, *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, p. 497). Il s'agit d'Horus que Seth a aveuglé.

avons faites dans la première partie de ce travail viennent corroborer les commentaires de M. Alliot sur cette expression [1] et celle qui la précède. Le mammisi de Nectanébo possédait en effet un sanctuaire entièrement doré. On y jouait derechef le mystère de la naissance divine.

Puis le temple connaissait un peu de repos; mais le septième et le quatorzième jour, on recommençait les cérémonies du troisième. Le quinzième jour, on y joignait une procession jusque sur la rive du grand canal, situé à deux ou trois cents mètres au Nord du *djadja-nesout,* sans doute au kiosque d'embarquement dont les savants de la Commission d'Égypte ont vu les ruines. Le vingt et unième jour enfin avait lieu la purification légale de la déesse après l'accouchement selon un rituel mentionné dans le calendrier mais aujourd'hui perdu [2]. Finalement le dieu était ramené dans son sanctuaire.

Il faut enfin rattacher à ces grandes fêtes mammisiaques du mois de Pachons, celle qui est mentionnée sur une architrave du mammisi romain : « La fête de Khonsou le primordial ». Elle était célébrée à Edfou le 19 du même mois. Il serait séduisant d'admettre qu'à Dendara c'est elle qui avait lieu le troisième jour de la grande fête du Pays tout entier. Mais jusqu'à présent nous n'avons aucune attestation qui puisse transformer en certitude cette hypothèse.

Cependant les dates de la célébration du 11 Pachons

(1) Alliot, *Culte*, I, p. 231, n. 8.

(2) Il n'est pas impossible que la scène du mammisi d'Edfou étudiée par Chassinat, *A propos...*, p. 183-184, en ait fait partie. L'accouchée y consommait un gâteau préparé par elle-même, du miel et de « l'Œil-d'Horus frais ». Le miel intervient souvent comme excipient dans la composition de remèdes au chapitre des maladies des femmes (*Pap. Ebers,* XCIII et suiv.). Il est employé, mais aussi en applications extérieures, dans le cas de douleurs de la matrice par la médecine copte (Chassinat, *Papyrus Médical Copte,* p. 123). Mais son usage était bien plus étendu (Till, *Die Arzneikunde der Kopten,* Berlin, 1951, p. 66). Nous ne connaissons pas d'autre cas où il était absorbé par l'accouchée pour la soulager comme ici.

au 2 Paoni étaient rigoureusement semblables à Edfou et à Dendara. Le détail des jours fériés, sauf le 11 et les 15, 16 et 17, pouvait varier dans cette longue période de vingt et un jours; les cérémonies aussi, ce qui est naturel dans des temples dont l'un appartenait à un dieu, l'autre à une déesse. Elles avaient, en tout cas, une grande solennité et culminaient dans les villes sœurs au même moment.

Tels étaient les rites les plus importants célébrés au mammisi de Dendara. C'est au mois de Pachons que, comme à Esna, à Kom Ombo, à Edfou, et sans doute un peu partout ailleurs, le mammisi était le théâtre des fêtes les plus remarquables. Sans doute ce n'était pas un hasard si elles se trouvaient dans le premier mois de la saison des récoltes, période où il importait que des rites cosmiques et sociaux vinssent renforcer l'ordre du monde et continuer en quelque sorte la création.

Mois d'Épiphi. — Bien que le nom du mammisi y fasse défaut, le calendrier d'Hathor à Edfou [1] relate deux fêtes qui n'ont pu se passer ailleurs que dans ce petit temple. Il s'agit de la conception d'Horus fils d'Isis et de la mise au monde de Ihy : « Epiphi, le 4 : On est enceinte d'Horus, fils d'Isis, fils d'Osiris, qui est mis au monde en Pharmouti, le 28. On l'appelle « beau faucon de l'Or ». Lorsqu'il est dans le sein de cette déesse, une demeure d'Horus est faite à l'intérieur d'elle qui porte le nom d'Hathor (= demeure d'Horus) à cause de cela...

Jour 12 : on fait le contrat de mariage de la Double Maîtresse des *rekhyt* [...] Ihy y est mis au monde pour la fête (?) de Rê ».

Ihy était le fils d'Hathor de Dendara et d'Horus d'Edfou. Il n'est donc pas impossible qu'on ait eu l'intention de relier la festivité de sa naissance aux grandes fêtes de la Bonne Réunion. Mais pour ce qui est de la conception d'Horus, c'est certainement par hasard qu'elle tombait au mois d'Epiphi, au moment où la rencontre d'Horus

[1] Col. 22 et 23 = ALLIOT, *Culte*, I, 218 et 234.

d'Edfou et d'Hathor devait préoccuper tous les esprits. Les jeux de l'assimilation, il est vrai, étaient poussés si loin que la conception d'Horus, assimilé à Ihy, pourrait avoir été célébrée au mammisi de Dendara le 4, c'est-à-dire, le jour où Hathor était censée retrouver Horus au mammisi d'Edfou, comme nous l'avons vu précédemment. Mais, faute de précision, il est difficile de rien dire de plus sur ce sujet.

* * *

Voilà ce que, dans l'état actuel de la documentation, nous pouvons entrevoir des services solennels au mammisi. Nous en connaissons assez pour dire qu'il était, à l'époque tardive, le théâtre d'une activité liturgique intense et nous comprenons maintenant d'autant mieux pourquoi, au moins dès le début du IVe siècle avant J.-C., il a été séparé du grand temple à l'intérieur duquel il se trouvait au temps du Nouvel Empire. Ce culte très amplifié renouvelant sans cesse les processions qui y conduisaient, n'aurait pu se célébrer aussi commodément à l'intérieur même du grand temple.

Un autre fait se dégage aussi de l'analyse des fêtes. Peut-être quelques-unes sont encore fort obscures pour nous. D'autres plus claires ne sont rappelées qu'en termes assez vagues qui ont bien pu évoquer des notions très précises pour les ptérophores anciens connaissant à fond les rituels de leurs bibliothèques, mais difficiles à entendre exactement pour nous, malgré des recoupements parfois assez instructifs. Pourtant, dans l'ensemble, à Esna comme à Kom Ombo, ou à Dendara comme à Edfou, le rite essentiel qu'on célébrait au mammisi, c'était celui de la naissance divine. On le « lisait » (*šdt*), on le « récitait » (*ʿš*) et le déterminatif dont le nom est pourvu à plusieurs reprises ⌐, ne laisse place à aucun doute, c'était un livre. On jouait donc, comme nous dirions, un drame rituel dont les prêtres

possédaient le texte sur des papyrus. Ce livre est-il à jamais perdu? Pouvons-nous nous faire une idée du mystère que l'on représentait plusieurs fois, en tout ou en partie, au cours du déroulement de l'année liturgique? Pouvons-nous en saisir le sens et en dégager la valeur dogmatique et sociale?

CHAPITRE III

LE MYSTÈRE DE LA NAISSANCE DIVINE

A notre connaissance, aucun papyrus, jusqu'ici, n'a été signalé qui eût contenu le texte de la naissance divine. Mais si les livres liturgiques sacerdotaux risquent d'être à jamais perdus, les sanctuaires des mammisis qui nous sont parvenus portent, sur leurs parois intérieures, les tableaux essentiels qui se jouaient, en quelque sorte, ainsi silencieusement devant la divinité, sans aucune interruption, de manière pour ainsi dire éternelle. Ils vont nous fournir, sinon le texte rituel intégral, au moins le canevas du mystère. Cependant, avant de les examiner, en comparant soigneusement les diverses recensions de chaque scène, il est nécessaire de lire les textes abondants qui, un peu partout dans nos petits temples, nous renseignent sur le rôle des mammisis en général et qui, nous éclairant au point de vue théologique, nous permettront de saisir les formules liturgiques. Ils sont constitués, à l'époque grecque, pour suivre l'ordre chronologique, par les bandeaux du mammisi d'Edfou et quelques inscriptions des portes au mammisi de Kom Ombo; à l'époque romaine, par les bandeaux extérieurs et intérieurs de Philae ainsi que par les architraves du déambulatoire, et les bandeaux du mammisi récent de Dendara. Le mammisi de Nectanébo ne nous sera, en cette occurrence, d'aucun secours. Il appartient encore à une période où les monuments ne sont guère bavards et se contentent de nous présenter des suites de

tableaux sans y ajouter les commentaires que l'on trouvera bientôt dans les bandeaux du soubassement ou de la frise. Notre chapitre ainsi se divisera, tout naturellement, en deux parties : la première comprendra l'étude des interprétations que les prêtres en quelque sorte nous ont laissées sur les mammisis, leur raison d'être et leur signification. La seconde sera un essai de restitution du mystère lui-même, aussi bien pour son texte que pour sa représentation dramatique.

A. LES TEXTES GÉNÉRAUX DES MAMMISIS

Il convient d'abord de lire les bandeaux d'Edfou et les inscriptions des montants de porte à Kom Ombo. Les uns et les autres sont de l'époque de Ptolémée VII-Evergète II Physcon. Ensuite nous passerons à Philae où l'arrière-sanctuaire est contemporain de ce roi mais où l'extérieur du sanctuaire, si riche d'enseignement, est d'époque romaine. C'est seulement alors que le mammisi de Dendara, beaucoup plus complet et plus prolixe, pourra être abordé avec fruit. Chemin faisant nous signalerons à la fois, en commentant les textes, ce que chacun d'eux nous apporte comme indications générales applicables à tous les monuments et comme particularités locales dans la mesure toutefois où nous pourrons les dissocier sans faire d'hypothèse trop hasardeuse.

Chose curieuse, nous nous serions attendu, dans le sanctuaire du mammisi d'Edfou, à trouver, pour les bandeaux supérieurs et inférieurs, un ordre inverse. Les compositions du soubassement, rigoureusement parallèles et complémentaires, comme il est de règle, présentent un contenu théologique qu'on aurait pensé trouver plutôt à la partie supérieure. Plus tard, à Dendara en particulier, des inscriptions de ce dernier genre figurent même au plafond sur des bandes parallèles qui représentent symboliquement les architraves, dans le sanctuaire et les salles qui le précèdent, au temple principal pour la fin de l'époque grecque, et au mammisi romain pour le temps postérieur [1]. En tout état de cause, voici ces inscriptions

[1] Des textes similaires tout à fait contemporains se trouvent dans le petit temple de Kasr el-Agouz, par exemple (D. Mallet, *Le Kasr el-Agouz*, Le Caire, 1909, *MIFAO*, t. XI, p. 99-101), mais dans un bandeau de frise. Il est vrai que là le texte semble à la fois contenir la double série de renseignements, celle des bandeaux de soubassement et celle des bandeaux de la frise.

pleines de précisions aussi sur les noms du mammisi [1] :

« Le soleil ailé auguste montre sa tête au matin [2]. Il sort du Noun pour aller vers le ciel [3]. Il se hausse vers les hauteurs-célestes [4] sur les bras des deux sœurs. Il plane dans le ciel-lointain tandis que s'éclaire la terre. Comme il parcourt le ciel, et qu'il traverse la voûte céleste, ses deux yeux sont fixés sur sa statue de culte. Son *ba* vivant est venu du ciel et se pose sur sa statue de culte chaque jour. Il entre dans son grand-appartement [5] en soleil ailé divin. Les deux uraeus le protègent. Sa Majesté rejoint la demeure-du-lit en paix. C'est sa demeure-de-l'apparition, l'enceinte de Geb, la place de sa dilection [6] au midi de son temple et que l'on appelle reposoir (*mꜣr*) méridional [7]. Il se repose sur sa statue-*bes* [8], il s'unit à

(1) *Mam. Edfou*, p. 4-6.

(2) Litt. : « place sa tête ». Cette expression courante dans nos textes pour désigner le soleil qui apparaît au ciel, est employée dès le papyrus Ebers pour signifier « se montrer », « devenir visible » : *Wb.*, V, 268, 2-7. L'expression *m dt.f* signifie « au matin » : *Wb.*, V, 506.

(3) Le texte devient très clair si on en rapproche le parallèle (p. 5, l. 8. [hiéroglyphes]. Voir le commentaire de ce passage, p. 289, n. 5.

(4) Il y a jeu de mots entre le verbe [hiéroglyphes] *ḫy* ([hiéroglyphe] = *ḫ* par changement phonétique avec *š*, Fairman, 189 *b*) « monter » et *ḫyt* « le ciel » d'où notre essai de traduction par « se hausser » et « hauteurs-célestes ».

(5) *ʿꜣyt* désigne l'appartement divin en le distinguant par sa grande dimension de l'appartement humain — mais le mot ne paraît pas avoir une application architecturale précise. Il s'applique tantôt à une salle du temple comme le vestibule central (*Dendara*, IV, 59, 4) tantôt à une crypte (*ʿꜣyt* seul, *ibid.*, V, 108, 7) et *ʿꜣyt dgꜣ*, *ibid.*, V, 148, 18) tantôt au toit du temple (*Wb.*, I, 166, 13) avec un déterminatif approprié.

(6) Litt. : « de suivre son désir ».

(7) Le mot *mꜣrw* désigne, dès le début de la XVIIIe dynastie, les temples des stations où se reposait la barque sacrée d'Amon lors des processions — d'où le mot employé dans la traduction. Sur cette phrase voir Chassinat, *BIFAO*, XXX, p. 299. Pour bien d'autres *marou* à Edfou, voir Alliot, *Culte*, II, index, p. 855, *s. v.*

(8) C'est le nom que reçoit la statue lorsque le *ka* est déjà présent en elle et qu'elle s'apprête à recevoir le *ba*. On retrouve les mêmes

sa statue de culte. Lorsqu'il s'est joint à son image dans sa fête, il contemple les cérémonies convenables accomplies à Djebat [1]. Combien sont beaux [2] les rites dans Maa-Hor [3] ! Alors il est satisfait de ce monument parfait qu'a fait pour lui le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée VII-Evergète II]. En compensation de cela, il aura la durée de Rê, la royauté de Toum sous le pschent. Il est comme Horus demeurant sur son *serekh* au milieu des *kas* vivants éternellement. »

« Le soleil ailé vénérable [4] brille venant d'Oponé. Il tourne le dos au Noun pour monter vers Nounet [5]. Il sort de Nout à la partie supérieure de ses cuisses [6] et les

appellations à Dendara. Cf. *ASAE*, LI, 1951, p. 394. Voir la phrase parallèle, même chapitre, p. 290, l. 4.

(1) C'était le nom de l'agglomération antique à l'extrême Nord de la ville actuelle. Cette appellation est conservée dans le copte ⲁⲧⲃⲱ et dans l'arabe إدفو, cf. Alliot, *Culte*, II, p. 454.

(2) [hiéroglyphe] *nfr*, cf. Loret, *Manuel*, n° 86. Le deuxième signe est légèrement différent du premier par dissimilation graphique. L'ensemble *nfr-wt* est écrit comme un duel archaïque, cf. Junker, *Gram.*, § 80; [hiéroglyphes] *nfr-wi*, Mam. Philae, archit. ext. déambul. Voir présent travail, p. 334, l. 4 et n. 6.

(3) *Wb.*, II, 10 « als Name des Gebietes von Edfu ». Gauthier, *D. G.*, VI, 143, doute de l'identité de ce mot qu'il voudrait assimiler à *ʿrty-Ḥr*. Mais les exemples ne s'y laissent pas réduire, en particulier les écritures de *mꜣꜣ* par ●●, comme la nôtre et celle de la page 94 du même *Mam. d'Edfou*.

(4) [hiéroglyphe]. Bien qu'il faille le lire *nfr*, même page, l. 12, semble devoir être transcrit ici *wr*, cette épithète étant courante après *ʿpy*, *Mam. Edfou*, p. 55, 10.

(5) Il est net d'après cette phrase que l'océan primordial Noun, masculin, est l'océan inférieur, tandis que l'océan supérieur, sur lequel navigue la barque solaire du jour est féminin, ce qui correspond bien à la différence entre *Gb* et *Nwt*, *tꜣ* et *pt*. C'étaient deux des entités de l'Ogdoade hermopolitaine qui assumaient ces pôles extrêmes de l'univers. Pour le séjour du soleil à Oponé quand il n'est pas en Égypte, voir Lange et Neugebauer, *Papyrus Carlsberg, n° 1*, Copenhague, 1940, p. 19 (pl. I, 16 et 26).

(6) Voir Piankoff, *Le livre du jour et de la nuit*, surtout page 5 et Daumas, *Sur trois représentations de Nout à Dendara*, in *ASAE*,

deux femmes l'élèvent vers le ciel. Quand il s'est avancé vers le ciel-lointain, il vient [1] au siège de Rê [2]. Ses deux yeux sont placés sur sa statue. Son rayonnement est dans l'Enceinte-de-vie. Son *ba* se complaît avec sa statue-*bes* [3]. Il s'avance vers le grand appartement de son reposoir en soleil ailé [4]. C'est sa demeure-de-l'apparition à l'intérieur de la maison-de-l'apparition. Sa Majesté rejoint l'autel-de-frapper-l'ennemi [5] en paix. Les deux uraeus opèrent sa protection. Quand il s'est uni à sa réplique dans sa barque *Outjes-neferou,* et qu'il s'est joint à sa semblance lors de sa fête [...] réjoui à son sujet. Les grands [6] brillent de joie et lui font des adorations. Ils voient le juste-rite [7] accompli en son domaine, la magnificence [8] qui règne dans sa maison. Alors il est satisfait de ce monument parfait qu'a fait pour lui le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée VII-Evergète II). En compensation de cela, sa

t. LI, 1951, p. 377. Les deux femmes sont Isis et Nephtys, *Wb.*, II, 451.

(1) [hiéroglyphe], bien qu'il soit sans le déterminatif ʌ, écrit le verbe *sḏ*ꜣ «venir» et non «donner la santé». Mais il est bien probable que l'écriture a été choisie pour suggérer à la fois les deux choses.

(2) C'est le toit du temple, comme le montre le déterminatif —.

(3) Voir même chapitre, p. 288, n. 8.

(4) Cf. phrase parallèle traduite plus haut (= *Mam. Edfou,* p. 5, 1).

(5) On pourrait aussi entendre : «le porche» ou quelque chose de semblable au lieu de l'«autel» qui reste le plus probable. Mais nous ne pouvons localiser cette désignation.

(6) [hiéroglyphe] = *Wr,* Junker, *Schrift.*, 5 et 6. Ce mot désigne constamment dans nos textes les dieux formant la cour de la divinité principale et habitant dans le temple (*σύνναοι θεοί*) cf., entre autres, *Mam. Dendara,* p. 24, 3 et 16. *Mam. Edfou,* p. 55, 8, même orthographe qu'ici. Blackman-Fairman, *JEA,* XXX, 9, lisent [hiéroglyphes] *psḏt* ꜥꜣ*t.* Le sens de *psḏt* conviendrait bien aussi si l'on doit lire ainsi [hiéroglyphes] seul.

(7) Sur le sens juridique de cette expression, voir nos *Moyens,* p. 202, 217 et 221.

(8) Le mot comporte également une notion d'utilité que ne peut rendre la traduction.

royauté sera celle du disque, la durée des deux luminaires dans le ciel lointain. Il est Horus qui demeure sur son *serekh* à la tête des *kas* vivants éternellement. »

Ces pièces font souvent allusion à l'aspect cosmique du mammisi sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Non pas que l'apparition d'Horus en soleil ailé divin venant s'y reposer joue un rôle particulier au mammisi. Il en est souvent question ailleurs, au pylône et au grand temple en bien des endroits. Mais on souligne le fait qu'il est dans la demeure-de-l'apparition dont le nom insiste tout spécialement sur la naissance solaire du jeune dieu. On met l'accent sur l'union de son *ba* et de sa statue-*bes,* dont nous avons montré ailleurs pour Hathor le sens cosmique [1]. Ce qui ajoute encore à l'intérêt de ces notices c'est qu'elles marquent la périodicité de la présence divine d'Horus au mammisi : il y vient mystiquement, par son *ba,* « chaque jour ». Nous apportons ainsi aux textes rituels faisant allusion au culte divin journalier l'appoint des indications théologiques. Le dieu réside constamment dans son temple, même s'il y vient plus particulièrement lors des fêtes. C'est ce qui justifie, au point de vue théologique, l'économie de l'iconographie où Horus apparaît, même au mammisi, toujours le premier dans les tableaux des parois orientale et occidentale et dans la plupart de ceux du premier registre aux autres parois; sur ces murs, les deux derniers registres seuls sont réservés aux scènes mammisiaques. Mais, à celles-ci, nos bandeaux ne font que des allusions voilées : «les cérémonies convenables», les « rites » (et encore ici précisons-nous, en français, le sens de l'égyptien *wnn!*), le « juste-rite », la « magnificence ».

Quel que soit l'intérêt des bandeaux de la frise [2], ils demeurent très réticents sur ces rites : « Il a fait son monument pour son père Horus Behoudity, dieu grand,

(1) Voir *ASAE,* LI, 1951, surtout p. 399-400.

(2) *Mam. Edfou,* p. 6. Nous ne traduisons pas les protocoles de Ptolémée VII qui précèdent les textes qui nous intéressent.

Seigneur du ciel, bigarré de plumage, sorti de l'horizon, qui préside au sanctuaire du Sud. Il a fondé une demeure-des-*pât*[1] à l'occident de son temple en belle pierre blanche de grès : la demeure-de-l'apparition de Sa Majesté, la demeure-de-l'engendrement de son Diadème[2], l'Enceinte-de-vie de sa...[3]. Il a creusé sa fondation [...][4] pourvu de sable selon la rectitude. Le cordeau[5] a été tendu en lui avec Séchat la Grande. Sa corde a été déliée avec Celui-qui-est-au-Sud-de-son-mur. Les angles ont été affermis par la Majesté de Khnoum [...] en travail excellent d'éternité. Sa longueur [...] et sa largeur est selon ce qui convient. Sa hauteur et sa profondeur sont selon la rectitude, complétées en son travail en œuvre parfaite par les artisans (?) [...] de l'or au tiers, de l'or [...] en couleurs. Sa vue ressemble au ciel... »[6]. « Il a fait son monument pour son père Horus Behoudity, dieu grand, Seigneur du ciel, Seigneur de Mésent, bigarré de plumage, sorti de l'horizon, qui préside au sanctuaire du Il Nord. a élevé une enceinte-de-vie munie[7] de propylées, sur le côté Ouest du mur

(1) C'est une désignation du mammisi; voir Appendice.

(2) Hathor.

(3) [hiéroglyphes] fait difficulté. Si l'oiseau est conforme à l'original, c'est l'ibis noir qu'il faut lire *gm*. Nous pouvons alors supposer ou bien que le copiste a laissé tomber le *bꜣw* qui suit et l'on a une épithète d'Hathor *gm-bꜣw.s*, ce qui serait bon pour le sens. A moins qu'il ne faille lire simplement *gmw* « matière précieuse originaire de Nubie » que GARDINER traduit « precious stone » dans *Papyrus Anastasi I and Papyrus Koller*, Leipzig, 1911, p. 41 et qu'il appelle, n. 2, « mot inconnu ». Ce serait une désignation d'Hathor que nous ne connaissons pas par ailleurs.

(4) Trois quadrats de lacune. Le suffixe désignant le mammisi est au masculin, bien que tous les mots employés pour lui jusqu'ici aient été féminins. Le rédacteur a certainement dans l'esprit le mot *mꜣrw*. Ce fait, en tout cas, est courant dans nos textes.

(5) [hiéroglyphes] est une graphie ptolémaïque de [hiéroglyphes] (*Wb.*, I, 567).

(6) Suivait un souhait, semblable à ceux des textes précédents, aujourd'hui détruit en majeure partie.

(7) Il faut nécessairement donner à *m* cette valeur prégnante, car la *rwt-di-mꜣꜥt* du temple d'Horus commençait à la porte monumentale

d'enceinte[1], gravé d'inscriptions en œuvre parfaite, au moyen des textes-utiles (?) des écrits-sacrés...[2] »

Comme dans beaucoup de documents similaires, les rédacteurs ont seulement insisté ici sur la conformité étroite du mammisi avec les règles qui devaient être strictement appliquées lors de la fondation et de la construction

du téménos (cf. *Edfou*, VIII, 162 et *BIFAO*, t. L, 1951, p. 150). On ne peut donc pas dire que le mammisi soit dans les propylées du grand temple; il leur est, à Edfou, parfaitement extérieur. Sur ce mot désignant les propylées, voir, outre notre travail précédemment cité, les compléments de SAUNERON (*BIFAO*, t. LIV, 1954, p. 117 et suiv.) dont il est difficile de partager l'interprétation.

(1) [hiéroglyphes] est une désignation mythologique du mur d'enceinte entourant le grand temple. Bien que ce mot ne paraisse pas figurer au *Wb.*, son sens est bien net [hiéroglyphes] *Edfou*, VII, 2 : « Il a vu le *sin-nehep* faisant le tour de son temple, à la ressemblance de l'horizon portant son disque, bien agencé, sans qu'aucun autre de son espèce existât; c'est le roi qui l'a fait... ». Une curieuse étymologie du mot se trouve p. 24 du même volume : [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes]. « De même que se hâtent les Nehepou (épithète des dieux créateurs), qu'ils construisent en hâte (*nḥp-sn m stn*) on dit : rapide de construction (*stn-nḥp*) au mur d'enceinte de Outjeset ». Cette étymologie est rattachée, en d'autres passages, à un épisode mythologique : la visite du dieu Rê lui-même, *Edfou*, VI, 18, 9-10 et 320, 11-12. Ce mot du reste n'est pas particulier à Edfou, on le retrouve à Kom Ombo par exemple (*Ombos*, II, n° 604, 5). [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes] « son mur d'enceinte l'entoure ».

(2) Litt. : « les forces spirituelles de Rê » (*bꜣw-Rꜥ*). Sur ce mot, voir FRANKFORT, *Kingship*, p. 102 de la trad. franç. et surtout VOLTEN, *Traumdeutung*, 1942, p. 21, où il est mis en lumière que le soleil donne la vie par l'envoi du *ba*, si bien que les livres destinés à accroître la force vitale, qui conservent des recettes pour l'augmenter ou la conserver..., etc. sont appelés « forces spirituelles de Rê ». Cela est très bien défini par le passage du Papyrus Salt, 825, VII, 5-6. — La suite du bandeau se rapportant aux fêtes, a été déjà traduite lorsque nous avons traité du calendrier des fêtes au mammisi d'Edfou.

des monuments religieux. Sur les rites de fondation, on peut voir, par les fouilles très soignées faites dans les propylées du temple de Montou à Karnak [1], combien ils étaient soigneusement observés. Quant aux dimensions des édifices, bien qu'à notre connaissance aucun travail n'ait encore été fait sur ce sujet, il est évident, à la manière dont les anciens insistaient sur elles, qu'elles étaient minutieusement calculées. Nous ne possédons point les manuscrits où les maîtres d'œuvre avaient consigné les exigences religieuses et mathématiques de l'architecture égyptienne, mais sans nul doute ils ont existé et ont eu sur la construction antique la plus grande influence; ils expliqueraient probablement nombre d'anomalies et d'étrangetés de cette architecture. En tout cas nos textes maintes fois font allusion à eux et sont fort instructifs à ce point de vue. Il n'est pas jusqu'à l'emplacement et l'orientation des monuments qui ne soient choisis avec grand soin et l'on tient à nous indiquer quelles sont leurs particularités les plus remarquables : ici l'on précise que le mammisi était muni de propylées et il est bien certain que cet organe architectural était indispensable aux rites du temple de la naissance. Mais sur le but essentiel de ces reposoirs, toujours rien; ou du moins que de très voilé, car enfin, ces noms : demeure-de-l'apparition, de-l'engendrement... etc., sont clairs seulement pour qui connaît déjà, au moins en gros, leur fonction et leur rôle.

Les bandeaux extérieurs du sanctuaire [2], eux au contraire, sont explicites et vont nous donner très clairement tous les éléments de la solution que nous pourrons vérifier et préciser à travers les autres mammisis. Seuls, ceux du soubassement, parce qu'ils sont intacts, nous permettront des conclusions précises que viendront compléter ou renforcer les débris des bandeaux supérieurs.

(1) *Karnak Nord IV, Fouilles de C. Robichon, Rapport de Barguet et Leclant,* Le Caire, 1954-1955, 2 vol.

(2) *Mam. Edfou,* p. 55-57.

« C'est la place même où le jeune a été enfanté par sa mère, comme a fait Isis pour son fils Horus dans [1] la retraite [2]. Elle le vit [3] grand de puissance, sans que ses ennemis se dressassent dans son voisinage. L'Ennéade vint pour le voir. Elle le contempla, beau de visage, doux d'amour : ne vous éloignez pas de lui en protégeant son corps! [4] (le corps d')Harsiesis, Harsomtous l'enfant, fils (d'Hathor)... [1 quadrat] vénérable d'Hathor, le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée X-Sôter II) éternellement — Rê lui-même [5] parle aux dieux, Behoudity adresse la parole à ses grands [6], l'Horus des Horus,

(1) [hiéroglyphes] = *m-ḫnw*, avec une orthographe de couleur probablement néo-égyptienne (cf. [hiéroglyphes], Horus et Seth, 7, 4) bien que [hiéroglyphes] remplace souvent *w* dans les orthographes ptolémaïques de Dendara (Junker, *Gram.*, § 13, 5).

(2) [hiéroglyphes], *ḥꜣp*, ϩⲏⲡⲓ, *Wb.*, III, 31, 4 « das Versteck ».

(3) Il paraît plus simple et plus clair de lire [hiéroglyphes] plutôt que [hiéroglyphes] qu'il faudrait traduire par « ils le virent » alors que l'Ennéade n'est pas encore entrée en scène et qu'on dit à la ligne suivante qu'elle vint pour le voir.

(4) Cette apostrophe à l'Ennéade est un premier indice de la manière dont notre texte a été composé : il est fait de pièces et de morceaux empruntés, sans doute, au livre de la naissance divine. Des fragments d'appel aux dieux, chantés probablement par un chœur, se trouvent ailleurs, à Edfou même et à Dendara. Nous en avons étudié un dans *Rev. d'ég.*, t. VIII, 1951, p. 38 et suiv. Ici le texte est condensé et, aussitôt annoncée la venue de l'Ennéade, on place, sans le *ḏd mdw* introductif, quelques paroles protectrices prononcées par le chœur, au cours de la cérémonie. Et on l'applique au roi régnant, ce qui est attendu dans un bandeau.

(5) A partir d'ici, nous lisons un autre passage où Rê entre en scène pour expliquer son rôle aux dieux de sa suite. Nous en lirons plus bas des spécimens plus développés. Pour l'instant la mention est brusquement interrompue par un fragment emprunté à la présentation de l'enfant aux *rekhyt* et aux *henememet*, telle que nous la figure le tableau supérieur de l'angle Sud-Est à la façade extérieure Est du mammisi de Philae. La première personne du pluriel montre bien qu'il s'agit d'un discours — très écourté du reste — de ces derniers.

(6) Voir présent travail, chap. III A, p. 290, n. 6.

l'Harakhtès beau de visage, aux noms nombreux. Les *pât* et les *rekhyt* se réjouissent : « Nous le voyons le dieu « au plumage bigarré [1] qui sort de l'horizon. » — Atoum : « La fonction je l'exerce (?) de jour et de nuit. » — Horus : « Je loue son nom vraiment, le nom de son père Noun, « le nom de sa mère Nounet » [2]. — Le Roi de Haute et de Basse Égypte, Horus Behoudity, dieu grand, Seigneur du ciel, vénérable soleil ailé d'or fin, il parle à l'Ennéade vénérable qui est derrière lui, qui l'accompagne : « Dieux « et déesses qui êtes dans le grand-siège, grand collège « divin qui est dans Outjeset-Hor, écoutez la perfection, « contemplez la magnificence [3] ! J'ai donné mon héritier, « mon successeur, le cœur de mon corps, l'engendré de « celui que j'ai engendré, mon image vivante parmi les « vivants. » — Rê [4] (l')a placé en roi sur terre pour mettre en ordre ce pays, serpent-de-la-durée [5] parfait dans le Double Pays et les rivages. Celui qui ordonne toute provision pour celui qu'il aime, le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée X-Sôter II] fils de Rê, Ptolémée. Il trouva la demeure-de-l'apparition en travail de l'ancien temps [6], cette place en œuvre d'auparavant. Sa Majesté

(1) Pour la valeur de ce signe, voir Fairman, *BIFAO*, XLIII, 98.

(2) Deux fois de suite, un nom de dieu sans aucune formule est suivi de paroles à la première personne. C'est sans doute un fragment de dialogue magnifiant la fonction cosmique du dieu-roi, où Atoum et Horus prenaient la parole. Voir, sur ce procédé d'écriture pour les textes dramatiques, Drioton, *Le Théâtre égyptien*, Le Caire, 1942, p. 39 et suiv. et p. 46.

(3) Voir présent travail, p. 290, n. 8.

(4) Nouveau fragment, cette fois se rapportant purement au roi et composé sans doute pour le bandeau lui-même : le mystère de la naissance est terminé.

(5) Sur ce serpent *'ḥ'*, voir Bonnet, *Reallexikon*, p. 682. La traduction de Sethe, qui ne contredit pas la définition du *Wb.*, a l'avantage d'être plus près de l'étymologie.

(6) Ce qui ne signifie pas qu'elle était très antique, mais antérieure et probablement en mauvais état. Le temple de Nectanébo à Dendara a été réparé et agrandi à l'époque ptolémaïque. Pour la date des plus anciens mammisis, voir la première partie du présent ouvrage.

ordonna de la fonder à nouveau en belle pierre blanche de grès, en travail excellent d'éternité. Il augmenta son organisation [1] plus qu'elle n'était auparavant. Elle est plus parfaite que n'était son contenu au début, en vue de satisfaire Sa Majesté dans son grand-siège, sur sa barque Outjes-Neferou, lors de sa belle fête du mois de Paophi. Venez derrière lui, assemblez-vous avec lui; faisons pour lui l'équivalent de cela. Gravons pour lui des annales et un million de fêtes-sed » [2].

Il est nécessaire, avant de traduire l'inscription complémentaire, d'interpréter un peu ce document difficile. Ce ne sont ni la lecture ni la grammaire qui nous gênent. Mais le rédacteur a emprunté son texte à des livres divers ou à des fragments divers d'un même livre et n'a guère pris soin de raccorder entre eux les morceaux recueillis, autrement que par le lien assez lâche de la protection et de la glorification du roi qui a reconstruit le mammisi de son père Horus. Dès le début les thèmes du livre de la naissance divine sont perceptibles mais exposés sous forme osirienne, comme nous les trouverons à Ombos. Dès que le mammisi a été défini, on glisse par un « comme a fait Isis » au récit de la naissance d'Horus à Chemmis. L'Ennéade vient le protéger, comme elle vient, dans le livre de la naissance divine, mais le rédacteur fait retomber cette protection sur le roi par une habile insertion du nom de Ptolémée X normalement assimilé à l'enfant-dieu.

(1) Sur le sens de ce terme, voir *BIFAO*, t. LII, 1953, p. 169. Le ‡ qui suit vient corroborer tout à fait la valeur d'« organisation générale » comprenant, outre la disposition du temple, les prêtres, les cérémonies, les noms de lieux, les dieux, etc.

(2) Ces paroles qui remplacent le *tsw ḥr nn* habituel dans ces textes, doivent provenir du rituel de quelque fête où les dieux écrivaient les annales et les fêtes-sed du roi. Serait-ce celle du 6 Paophi où de telles annales sont mentionnées au grand calendrier (Alliot, *Culte*, I, 224) ? Mais aucune mention du mammisi dans cette description sommaire. Le 8, il est prévu un arrêt à *Wṯs-ḥ'*; mais nous n'avons, pour l'instant, aucune certitude que ce nom désigne le mammisi.

Puis nous passons brusquement à la scène où Rê-Harakhtès reconnaissait l'enfant devant l'Ennéade. Mais ici l'annonce des paroles reste vaine. Elles ne suivent pas et l'on a inséré un résumé de la cérémonie où l'enfant était présenté aux différentes classes d'hommes, scène à laquelle les grands calendriers semblent faire allusion mais que nous retrouverons seulement à Edfou et à Philae. Elle devait en effet interrompre par une courte procession les rites mammisiaques. Vient ensuite un fragment de dialogue où Atoum et Horus prennent successivement la parole pour exalter la fonction royale. Mais ce fragment est obscur pour nous parce que nous n'avons point ce texte par ailleurs. Enfin a lieu la présentation aux dieux de l'enfant divin et royal par Horus d'Edfou, scène qui figurait dans le jeu de la naissance divine au mammisi. Suit un passage sans doute composé particulièrement pour ce bandeau et qui nous instruit de la restauration du monument. La mention de la fête de Paophi, à la fin, paraît introduire deux courts textes liturgiques prononcés par les dieux pour la rédaction des Annales royales. Ils remplacent le souhait au roi, traditionnel à la fin de telles inscriptions.

On voit quelles précieuses indications nous fournit cette composition malgré l'obscurité qui résulte en plus d'un endroit de l'extrême condensation des rituels auxquels elle a emprunté ses éléments. L'idée générale qui s'en dégage clairement, même au cas où certains détails de l'analyse seraient à modifier par suite de nouvelles découvertes, vient confirmer ce que les recherches précédentes nous avaient amené à admettre. Le mammisi, construit pour la naissance du dieu-fils de la triade voit se dérouler en son sein de nombreuses cérémonies où les dieux successivement prennent la parole. Des fragments des livrets liturgiques nous parviennent ainsi. Leur but est la célébration de la divinité du dieu-roi et sa glorification. Les autres bandeaux vont peu à peu compléter cette image ou préciser la signification théologique des rites. Nous devons les étudier ensuite

avant d'arriver à l'examen détaillé du rituel lui-même.

Voici le bandeau de soubassement opposé : « Cette place ressemble à Chemmis, l'horizon d'Horus dans... (1) La Maîtresse était là, en train de lui procurer sa protection. Elle augmentait sa force tandis qu'elle faisait qu'il soit Seigneur de ce pays. Elle était son diadème en tant que Ouadjet. Les dieux et les déesses veillaient sur lui. L'Ennéade faisait pour lui le rajeunissement (2) d'Harsièsis Siousirê, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor, Ihy le vénérable, fils d'Hathor, fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah)... « A partir d'ici, le bandeau complétant admirablement celui auquel il s'oppose, contient, pour équilibrer les allusions aux rites essentiels de la naissance divine, une sorte de calendrier des principales fêtes qui se déroulaient au mammisi et a été traduit déjà lorsque nous avons étudié le cycle liturgique.

Il est fort dommage que les bandeaux de la frise soient en si mauvais état. Leur théologie nous aurait beaucoup servi à démêler le sens des cérémonies rituelles : « Ce mammisi c'est le Pé d'Horus; il suit son désir en venant en lui (3). C'est son siège-de-la-serre (4) embelli et agrandi, à l'intérieur duquel se réjouit Sa Majesté. Il a été fondé selon la manière convenable en œuvre parfaite par les artistes les meilleurs de leur temps (5). Voici que Har-

(1) Nous ne voyons pas ce que signifie le groupe [hiéroglyphes].

(2) C'est la traduction de [hiéroglyphe] avec valeur *rnp*. Mais pour le parallélisme avec la phrase précédente, [hiéroglyphe] serait bien meilleur. Il n'est pas impossible que l'aile du vautour, omise par le graveur, ait été ajoutée à la peinture et soit aujourd'hui perdue.

(3) [hiéroglyphe] *ḫ* > *š* écrit le verbe [hiéroglyphes] devenu probablement déjà le ϣє copte, bien qu'en démotique on ait encore l'orthographe conservatrice et non phonétique. [hiéroglyphes] est la préposition *mm*, Junker, *Gram.*, p. 157, et *Wb.*, II, 2.

(4) C'est une désignation du mammisi. Voir ce qui concerne ce mot à l'appendice, *s. v. : st ʿnt*.

(5) Voir des expressions parallèles, *Mam. Dendara*, p. 100, 14, que nous traduisons plus loin, et p. 253, 15.



somtous brille dans lui en Atoum résidant à Behoudit. Il protège le Roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée X]. Au jour de la fête de l'annonce dans le ciel-lointain, Harsomtous <joint (?)> son apparence, engendré par Rê (?); son corps... [1] [manquent 2 quadrats]. Il vient orné de la couronne blanche assemblée au pschent. Son front, la Grande de magie... [manquent 2 quadrats] sur son diadème. Il a joint les deux maîtresses au pschent. Son œil est sur sa statue-*bès* [2] <et l'>accompagne [3]. Le collège divin est rassemblé pour sa protection magique. Il est enfanté... [manquent 3 quadrats]. Il est enfanté et se développe dans Chemmis son mammisi. Il est en bonne santé. Heka l'entoure de sa lumière brillante. Le lit, c'est son trône en tant qu'enfant. Les Dames de l'allaitement (?)... [manquent 4 quadrats] elles durent au moyen de leurs formules qui augmentent [manquent deux quadrats] ...Les meskhenets sont assemblées sur son berceau... [manquent 13 quadrats]. Apit la vénérable, chargée de la flamme de feu, derrière... <dans> la nuit. Ceux qui sont dans leur heure, renversent le Mâlin [4], ils font tomber le Malfaiteur dans sa fureur [...] » Les derniers mots même de cette inscription, par leur parallélisme, nous informent sur la méthode de composition du morceau. Ils contiennent en une première phrase une allusion à un rite, celui de la protection des heures. La phrase parallèle évoque la réalité mythologique, obtenue par l'accomplissement du rite précédemment

(1) L'incertitude du sens vient beaucoup moins des mots que des lacunes qui rendent la construction même des phrases obscure.

(2) Ce nom de statue se trouve aussi écrit par ⟨hiéroglyphe⟩ sans les deux jambes ⟨hiéroglyphe⟩. Voir, par exemple, *Edfou*, I, p. 551, 6.

(3) On peut ici restituer ⟨hiéroglyphes⟩ dans la lacune avec quelque vraisemblance.

(4) C'est une allusion, sans aucun doute, aux textes de protection récités sur le lit de l'enfant royal pendant son sommeil, d'une manière liturgique. Une version de ce texte, déjà connu par le papyrus 58027 du musée du Caire, est complétée par les inscriptions ornant la porte de la salle des offrandes au mammisi romain et par des inscriptions d'Edfou.

indiqué. Mais si ces propositions nous paraissent claires, c'est parce que nous possédons, par un heureux hasard, plusieurs versions de ce texte liturgique, une sur papyrus et deux autres gravées au mammisi d'Edfou et de Dendara. Pour ce qui précède, nous devinons plus que nous ne savons qu'il doit en être de même. Probablement la fête de l'annonce dans le ciel-lointain est une allusion rituelle à la commémoration de l'acte par lequel le dieu suprême avait annoncé aux dieux son intention de placer sur terre un être, issu de lui, qui possédât sa nature divine pour mettre en ordre le pays et l'empêcher, en continuant l'œuvre de la création, de revenir au chaos primordial qui tend toujours à reprendre sa place. Aussitôt on passe à la description mythique d'Horus et l'image mythologique vient se substituer symboliquement au rite qui la commémore. Ces procédés étaient très clairs pour les anciens prêtres qui savaient toutes les légendes auxquelles se rapportaient les allusions et qui avaient maintes fois vu se dérouler les rites ou qui les avaient accomplis eux-mêmes. Pour nous qui restituons péniblement les légendes religieuses et la pensée qui les a créées, à l'aide des suggestions contenues dans les textes et qui, de surcroît, sommes gênés par l'indigence des sources ou leurs lacunes, nos interprétations nous coûtent beaucoup et sont sans cesse sujettes à revision. Retenons, pour le moment, que les bandeaux vus jusqu'ici font allusion aux cérémonies qui se célébraient au mammisi et les rattachent symboliquement à la légende d'Horus dans les marais de Chemmis.

« C'est le mammisi d'Harsomtous dans sa belle fête du mois de Pachons. La demeure-du-lit également de Ihy le vénérable. Y en a-t-il un qui lui ressemble ? [1] Il est construit en travail de lui, orné de son image selon les

(1) ⟨hiéroglyphes⟩ Si l'on donne à ⟨hiéroglyphe⟩ la valeur *sy* (Fairman, *BIFAO*, XLIII, 111) on a une phrase en *sy irf* interrogative (Lefebvre, *Gram.*, § 641). Cette interrogation rompt le rythme de la phrase et il n'est pas tout à fait sûr que cette interprétation soit

dits de Thot à son sujet. Elle arrive à Behoudit la Dame de Dendara, derrière lui, en sa belle fête du mois de Thot. Elle protège son fils qu'elle aime, le fils de Rê (Ptolémée). Ce beau jour, le ciel est en fête, la terre en joie. Les dieux et les déesses sont dans la dilatation de cœur. <Ils> (?) dansent [... manquent 3 quadrats] de la grande demeure. Jubilation dans la demeure-du-phénix; agrément de cœur dans... [manque 1 quadrat] est en joie. Le Double-Pays et les rivages sont en... [manquent 4 quadrats] est en férie, Outjes-Hor en fête, Behoudit en joie... » Le reste est trop lacunaire pour pouvoir être utilement traduit.

Par correspondance avec ce que nous avions constaté pour le soubassement, ce nouveau bandeau développe le thème de quelques fêtes en donnant, cette fois, leur signification théologique. C'est tout d'abord, la longue solennité capitale du mois de Pachons. Le mammisi, la demeure-du-lit, a été construit pour la naissance d'Ihy en ce mois par l'incarnation vivante du dieu, le roi. On insiste au passage sur la conformité de la décoration avec les prescriptions rituelles concernant les édifices, consignées dans des ouvrages attribués à Thot lui-même. C'est ensuite l'évocation des grandes panégyries du mois de Thot, au commencement de l'année, où le renouvellement de la vie divine plonge dans la joie le ciel et la terre. Nous avons déjà examiné ce qui se passait durant ces journées — ou plutôt ce que nous en savons — en étudiant les textes calendériques.

Nous pouvons donc tirer beaucoup de ces documents : sous le symbole du mythe de la naissance d'Horus, ils nous révèlent quelques épisodes essentiels du mystère de la naissance divine et royale en montrant à la fois l'aspect social et cosmique du drame. Ils font ensuite une série

la bonne, surtout si l'on considère des propositions très proches de celle-ci, comme celle que nous avons étudiée (p. 192, n. 2). Pourtant le sens de cette dernière, outre que *trf* ferait difficulté, ne conviendrait guère ici au contexte.

d'allusions aux solennités lors desquelles tel thème particulier du mystère était commémoré et c'est à ce propos qu'ils nous donnent sans ordre chronologique une sorte de calendrier des mammisis. Le roi, héritier d'Horus et assimilé à lui, est naturellement le fondateur du temple et le bénéficiaire des rites. Nous pourrions serrer bien davantage l'analyse si les bandeaux de la frise n'étaient en si piteux état. Mais tels quels ils nous fournissent un remarquable point de départ.

* * *

A Kom Ombo, il en va tout différemment. Les bandeaux du sanctuaire et des salles adjacentes ont disparu avec les murs qui les portaient. Mais la porte de la salle probable des offrandes, sur le soubassement de son encadrement extérieur, et celle de la salle intermédiaire, sur celui de son encadrement intérieur, nous ont gardé deux notices qui rappellent beaucoup ce que nous venons de lire. Elles ont pourtant un caractère de définitions géographiques bien plus prononcé, mais les commentaires dogmatiques n'en sont pas absents pour autant, ni les indications rituelles. Bien que, là aussi, nous discernions qu'elles sont faites de pièces et de morceaux, elles sont plus claires et plus suivies que les bandeaux d'Edfou et, de surcroît, leur parallélisme assez étroit permet de les compléter, si bien qu'elles nous offrent de très utiles informations [1] :

(1) *Ombos*, I, inscriptions 30 et 45.

[Au début manque une ligne d'une douzaine de quadrats environ] « ...de la victoire; le toit[2] du <grand> (?) siège de la déesse; la maison de joie de la déesse; le lieu de passage de[3] la plus auguste des Hathors; la place de l'ivresse des jeunes filles[4]; le naos[5] de Maîtresse de la

(1) Il y a quatre traits verticaux dans l'original.

(2) C'est la désignation propre du toit du temple : cf. *Dendara*, V, 118, 3-4 : « Aller en la transportant jusqu'au toit de la Maîtresse » ( ), lors des processions du premier de l'an. S'écrit aussi (*Edfou*, I, p. 351, cité par Alliot, *Culte*, I, p. 333 avec commentaire).

(3) le mot est bizarre. Sans doute faut-il y voir une écriture curieuse de , , *Wb.*, IV, 77 et 78 *st nt swtwt*, « lieu où l'on se rend, passage de procession »

(4) Bien que le génitif indirect paraisse étrange ici, il est attesté dans des expressions du même genre, *st n tḫ* à Philae pour désigner Bigeh (Gauthier, *D. G.*, V, 80). Les *nfrwt* sont les recrues féminines qui chantent avec des chœurs de jeunes gens dans les propylées d'Hathor. Voir plus bas les textes généraux d'offrandes du mammisi de Nectanébo.

(5) Il faut très probablement lire (?) , etc. Les signes sont très frustes. *kꜣp* « retraite » conviendrait aussi.

Bonne-Sœur; l'enceinte-de-vie du Seigneur-du-Double-pays-l'enfant. Cette mère est <dans> l'alacrité[1], avec Hou derrière elle et Sia à sa suite. Les Hathors <tambourinent> [?] parce que Sa Majesté accouche dans la demeure-du-repos. Elle a enfanté le jouvenceau excellent, parfait de désir, distingué de forme, qui ressemble à son père, dans <la nuit du mois> de Pharmouti[2], le onzième jour, lors de la fête de renouveler la jeunesse de Rê. <Elle>[3] s'unit à sa forme en tant que mère au beau visage; elle se <repose; elle apaise(?)> son corps dans ce nome. Alors vient Horus qui est Chou, fils de Rê[4], pour que[5] son désir aille avec elle. <Celui dont les images> sont redoutables <parmi l'Ennéade, dont la statue est cachée> à l'intérieur du Double sanctuaire[6].

(1) écrit *tḫḫ* par rébus. Le *m* est tombé, comme il arrive quelquefois. Hou et Sia, signalés comme faisant partie de la suite de la déesse, figurent auprès d'Isis allaitant dans le marais de Chemmis sur la grande représentation de Philae, premier registre : Maspero, *Égypte*, Coll. « Ars una », p. 229, fig. 428.

(2) Le texte est rétabli avec sécurité dans le quadrat et demi en lacune, grâce au parallèle du nº 45. Pour cette date se reporter à l'étude du calendrier d'Ombos déjà faite plus haut.

(3) Restitution d'après le parallèle : à la fin de la colonne 5, le verbe est perdu mais le suffixe est conservé au début de la colonne 6.

(4) est une écriture très abrégée de *š(w)*. Voir l'écriture , citée par Lanzone, *Dizionario di Mitologia*, t. III, p. 1163. = *pw*, Loret, *Manuel*, nº 153. = *sꜣ Rꜥ*, déjà Dümichen, *ZÄS*, VII, 1869, p. 103.

(5) Ce sens semble bien meilleur que celui de « lorsque », surtout si l'on compare le parallèle nº 45, col. 6. Il est d'autre part curieux de constater que le grec πρὸς τὴν ἐκθέωσιν αὐτῆς « pour son apothéose » a été traduit en égyptien par dans le décret de Canope. M. Montet nous a signalé à Edfou un *ḏr* final dont il n'a pu retrouver la référence. Il y aurait donc lieu, semble-t-il, de modifier quelque peu ce que nous écrivions dans nos *Moyens d'expression*, p. 87, et d'admettre pour cette préposition un sens final que ne signalent pas les grammaires.

(6) Restitution d'après le texte parallèle. La lacune est à peu près de 2 quadrats et demi.

Son devenir [1] se lève dans la Demeure-parfaite. Il engendre son héritier pour être [2] le Seigneur du Double-pays : l'enfant authentique ressemblant à son père, dont le *ka* est le nom fort. C'est comme [3] la naissance de Rê. La Bonne-Sœur est avec son fils, le Seigneur-du-Double-pays-l'enfant, Khonsou écartant de lui les porteurs de maux [4]. La clameur de liesse atteint le ciel-lointain. Les dieux et les déesses viennent pour le voir. C'est fête dans le pays tout entier. La demeure-des-deux-lions [5] [...manquent 5 quadrats] est inondée (?) de douceur de cœur. Le Seigneur-du-Double-pays-l'enfant, s'empare de la fonction de son père Rê pour toujours ».

(1) Il faut garder provisoirement cette traduction jusqu'à ce que le sens de ces mots difficiles ait été dégagé. Ici le *ḫprw* qui implique une notion de développement est mis en rapport avec la génération (cf. *ḫpr* « venir à l'existence »). Peut-être aussi les anciens Égyptiens concevaient-ils le dieu-fils ou le roi comme un développement, un devenir du père, on évoquerait le *magnum Jovis incrementum* de Virgile.

(2) Sur le sens prégnant des prépositions, voir présent travail, p. 170, n. 3.

(3) = *mr* > *mi* (?).

(4) Restitution, d'après le parallèle, appuyée sur une copie plus exacte

(5) *Ḥt rwti* « la demeure-des-deux-lions (Chou et Tefnout) ». Cf. Gauthier, *D. G.*, IV, 70; mais il faut admettre d'après les exemples mêmes de Gauthier et celui-ci que c'était aussi un nom du temple d'Ombos.

(sic)

« Le fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement aimé de Ptah] et sa femme la souveraine, Dame du Double-pays (Cléôpatre], les deux dieux Evergètes aimés de Sobek. Ce domaine c'est la demeure de repos d'Apit lorsqu'elle est enceinte. Elle enfante son fils dans cette retraite. Quant à la demeure-du-lit, c'est l'enceinte-de-vie, où vient en hâte [1] la Bonne-Sœur en tant que nourrice [2], en sa réplique de Touéris vénérable, auguste dans le mammisi. Sa Majesté <arrive (?)> dans la demeure-secrète [3] pour enfanter [4] le jouvenceau excellent, parfait de désir, dans la nuit du mois de Pharmouti le onzième jour, lors de la fête de renouveler la jeunesse de Rê... [2 quadrats manquent]. Elle <s'unit> [5] à sa forme. Son image est celle de la Mère [6] au beau visage qui repose sur le trône. Elle est

(1) Lire *iy.s sin* « elle vient en hâte ». écrit *sin* « terre sigillaire » (*Wb.*, IV, 37). Avec le déterminatif c'est *sin* « se hâter ».

(2) à lire *šdyt*. se lit *šd* par confusion avec et *šdi* est déterminé parfois par , *Wb*, IV, 564.

(3) Pour le signe , voir déjà Brugsch, *ZÄS*, n° 9, 1871, p. 35 et Drioton *Recueil*, n° 102. *Ḥt-št3t* est un nom du mammisi. Voir appendice au présent travail.

(4) Le parallèle et le sens exigent qu'on lise *n ms.s sdty*. On comprend comment cette cascade de trois *s* a été transformée par le graveur. Peut-être était-elle corrigée à la peinture.

(5) Restitué d'après le n° 30, col. 6.

(6) D'après le n° 30, col. 6, il faut faire passer le avant .

heureuse[1] à l'intérieur de ce domaine. Alors, Haroëris Chou [vient] pour complaire à son désir avec elle, lui dont les images[2] sont redoutables parmi l'Ennéade, dont la statue est cachée dans le Double-Sanctuaire. Son cœur vient vers ce domaine. Son devenir <se lève (?)>[3] dans la demeure parfaite, pour engendrer son héritier afin qu'il soit Seigneur du Double-pays. On l'appelle le Seigneur-du-Double-pays-l'enfant, lorsque <son> devenir fut à la ressemblance de ceci : un fils authentique qui ressemble à son père Chou. C'est à la conformité du renouvellement de la jeunesse de Rê. Hathor, la Bonne-Sœur, est avec son fils le Seigneur du Double-pays. Khonsou, écartant les fauteurs de mal. La clameur de liesse, partie de la terre, atteint le ciel-lointain[4]. L'Ennéade de Rê est dans l'allégresse. Les Hathors sont en fête ».

Il nous manque les deux inscriptions complémentaires correspondantes que la section Ouest du temple, emportée aujourd'hui par le fleuve, devait présenter. Et c'est très

(1) Curieuse forme d'imparfait néo-égyptien : *wnn.f* + pseudo-participe. Cf. Chaîne, *Notions de langue égyptienne*, II, 236, 41-43. La classification d'Erman, *Neuägyptische Gram.*, 2e éd., § 510, paraît moins logique.

(2) Pour la valeur [hiéroglyphe] = *sn*, voir *Mam. Dendara*, p. 87, l. 7 et 8 : [hiéroglyphes] « cette maison parfaite est à la ressemblance (*m snt*) de l'horizon ». Le même mot [hiéroglyphes] *šnwt* se trouve à *Ombos*, I, no 492.

(3) Le texte porte nettement *wbꜣ*, mais il y a ensuite une lacune suivie de [hiéroglyphe] n'excédant pas un quadrat. Dans l'impossibilité de traduire, nous adoptons, provisoirement, la leçon du texte parallèle.

(4) Ces expressions rappellent celles qu'on trouve un peu partout pour la naissance d'Horus : au temple d'Apit à Karnak (Rochemonteix, *Œuvres*, p. 252, l. 9) « Isis a mis au monde son fils Horus. Sa voix atteint le ciel. Les dieux et les déesses viennent pour la voir ». Au *Mam. d'Edfou*, p. 125 : « Réciter les paroles : Jour heureux ! Le ciel est dans la joie, le pays tout entier est en fête, les dieux sont dans l'allégresse, car Isis a enfanté dans Chemmis. La voix atteint le ciel-lointain et les dieux viennent pour la voir. Elle a enfanté Horus défenseur de son père. Horus vit. Isis est dans la joie. La douceur de cœur est dans le mammisi (4 fois) [?]. »

dommage parce que le contenu de ce qui subsiste est riche. Tout d'abord le but essentiel du mammisi nous est exposé au point de vue théologique. C'est le lieu où la déesse est enceinte et met au monde. Dès le début cela explique les divers noms qu'on lui a donnés et la connaissance de la topographie religieuse des temples de basse époque se précise pour nous. Nous reviendrons sur ce sujet dans l'appendice. Bien sûr presque aucune indication ne nous est directement donnée sur le rituel à l'exception des arrivées des dieux ou des déesses : la Bonne-Sœur et Haroëris-Chou. Le rédacteur se place surtout au point de vue dogmatique. Mais il le fait d'une manière précise et complète. Il suggère pour la fête de Pharmouti le sens cosmique qu'elle revêt; elle est pareille au renouvellement de la jeunesse de Rê. Et il note la ressemblance de l'enfant à son père ce qui constitue un des thèmes essentiels du mystère, comme nous le verrons plus tard, puisqu'il doit remplacer son père et exercer sa fonction. Du reste en assimilant la naissance du Seigneur-du-Double-Pays-l'enfant à celle d'Horus, on insinue que les dieux en venant le voir, lorsqu'ils ont entendu la clameur de liesse, viennent en quelque sorte reconnaître le dieu authentique et le roi.

Le rôle du dieu-père n'y est pas moins bien marqué. Il a décidé de s'unir à la déesse pour que son « devenir » qui s'est « levé » se continue, pour que la création, grâce au mystère de la naissance, soit prolongée. Nous avons traduit le mot *ib* par « désir »[1], mais, pour les Égyptiens, la pensée ne se distingue pas ici du désir. C'est à la fois, volonté, décision, conception et désir, selon que

(1) Il faut remarquer que les indications sont données par ordre d'importance dogmatique et non chronologique. Il nous est d'abord dit que le mammisi est la retraite où se tient, pour mettre au monde, la déesse enceinte. C'est normal puisque le mammisi est le lieu où se joue le mystère de la naissance divine. Ensuite seulement on évoque la théogamie en nous montrant Haroëris qui vient satisfaire son désir avec la déesse.

l'attitude divine sera envisagée du point de vue de la volonté, de l'intelligence ou de la vie affective; le mystère, lui, développait de façon particulière la décision divine dans une scène et, dans une autre, l'affection du dieu qui le porte vers la déesse. Ici le tout est suggéré dans un texte court que rend plus dense encore la qualité concrète et synthétique de la langue égyptienne. La traduction, elle, devait choisir.

* * *

Les inscriptions de Philae ne sont pas plus riches d'enseignement, mais, se plaçant à des points de vue différents, elles nous apporteront plus d'un détail utile qui nous facilitera l'intelligence générale des temples de la naissance.

Voici d'abord, gravées sur des revers de porte, dans le couloir qui traverse le massif Ouest du premier pylône, deux longues colonnes trop mutilées à notre gré [1] :

(2)

lacune de 13 quadrats environ

[1] P. M. (98) et (99). Le texte nº 99 a été publié déjà partiellement par BRUGSCH, *Recueil de monuments égyptiens*, t. II, pl. LXXIX, 3 et *Reiseberichte aus Aegypten*, I, 1 (il ne fait que commenter l'inscription, p. 91-92, du *Recueil* et sa traduction, p. 265 des *Reiseberichte*, est incomplète et insuffisante, et DÜMICHEN, *ZÄS*, I, 50). Nous donnons notre copie, complétée, lorsque le texte a disparu, par les copies plus anciennes, entre crochets carrés.

[2] : entre le personnage et le filet d'eau, il y a dans l'original.

« Quant à cette butte [1], Philae est son nom. C'est [2] la Butte d'Isis, Dame de Philae, qui traverse [3] vers l'île pure tous les 10 jours [4] pour offrir une libation à Osiris au moyen de lait. Elle ne fait pas de libation au moyen d'aucun autre liquide [5]. C'est le fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah) qui a construit le mammisi de son fils Harpocrate, quand elle pénètre à Senmout [6]... « Après une lacune de treize quadrats, les restes de l'inscription permettent de voir qu'il y avait une longue formule de soumission de l'Égypte et de la Nubie, analogue à celles que nous lirons aux bandeaux de l'arrière sanctuaire :

(sic) ... (?) ...

[1] Selon l'explication de Chassinat, il faut entendre ce terme, provenant de la géographie mythologique du Delta, comme tumulus puis butte sur laquelle se repose une divinité (*BIFAO*, III, 1903, 144).

[2] Orthographe, étrange par son archaïsme, du démonstratif *pw*, employé comme copule.

[3] Il faut très probablement restituer dans la lacune selon un texte très voisin du nôtre, par son contenu, cité par JUNKER, *Abaton*, p. 24 : ... « Elle sort en procession de sa maison, tous les dix jours éternellement, et traverse vers l'Abaton . . . » L'île pure est l'Abaton.

[4] Sur la libation de lait, toutes les décades à l'Abaton, nous avons déjà donné des références plus haut, à propos de l'offrande de lait au mammisi. Cf. JUNKER, *Abaton*, p. 13-14. Elles avaient lieu, de la même manière dans les temples de Nubie (*ibid.*, p. 15).

[5] Sur l'interdiction de la libation avec un autre liquide à l'Abaton, voir un texte de *Kalabscha* (éd. Gauthier, pl. XXXII B et p. 102) cité par JUNKER, *Abaton*, p. 16.

[6] C'est le nom ancien de l'île de Bigeh (GAUTHIER, *D. G.*, V, 40).

[hiéroglyphes]] (1)

« De même que le ciel repose sur ses quatre supports (2),
que la terre repose sur <ses étais> (3),
que le soleil (4) se lève pendant le jour et que la lune (5) illumine [la nuit],
qu'Orion est le ba d'Osiris (6) et Sothis la souveraine des étoiles,
que les deux falaises demeurent à leur place,

(1) On trouve des parallèles à ce document. L'un d'entre eux utilise des phrases qui sont empruntées à l'original et insérées dans un hymne chantant le voyage d'Isis à l'Abaton tous les dix jours (P. M. [235], t. VI, p. 229); il est publié et commenté par JUNKER, *Abaton*, p. 55 : Nous le désignerons par la lettre *P.* L'autre figure au complet dans une inscription de Kom Ombo (*Ombos*, nº 423, col. 1) dont l'allure générale est conforme à celle que nous étudions. L'ordre des éléments y est, à la fin, différent. Nous le désignerons par la lettre *O.*

(2) *P.* et *O.* donnent ici la bonne leçon : [hiéroglyphe].

(3) *P.* : [hiéroglyphes] et *O.* : [hiéroglyphes] qui doivent être une autre orthographe du mot *bꜣkw* employé à Philae, bien que *Wb.*, I, 424, 1 ne renvoie qu'au seul texte de Philae (photogr., 446). On pourrait proposer de lire le mot d'Ombos [hiéroglyphes].

(4) Lecture de Dümichen, confirmée par les parallèles. Brugsch lisait [hiéroglyphes]. Aujourd'hui sous le [hiéroglyphe], on ne distingue plus que [lacune].

(5) L'écriture de *P.* est plus développée. Ici le graveur a voulu rapprocher les deux signes [hiéroglyphes], que la grammaire oblige à lire *rꜥ* et *iꜥḥ* «le soleil» et «la lune», pour suggérer l'idée d'éternité, d'éternel retour, car, ailleurs, les deux signes rapprochés peuvent se lire *rꜥ nb* ou *ḏt.*

(6) Orion, d'après d'autres textes, faisait apparaître le *ba* d'Osiris : JUNKER, *Abaton*, 67.

que les décans accomplissent leur office (1),
qu'Hâpy vient en son temps et que la terre cultivée répand ses <céréales> (2);
De même le mammisi [...]
Le parfum d'Hathor est en lui qui parfume la maison.
Il est fumigé avec de l'oliban, pourvu pour le siège de Sa Majesté.
Les temples et les domaines sont fermés durant la grande heure,

(1) La première restitution de cette phrase a été clairement lue par Brugsch et ne fait aucune difficulté. Elle est confirmée du reste par notre parallèle de Kom Ombo. La suite est moins facile. Après [hiéroglyphe] on lit encore [hiéroglyphes] On peut donc, avec Brugsch, admettre la lecture [*] [hiéroglyphe] bien qu'ici le parallèle soit assez différent : [hiéroglyphes]. Le [hiéroglyphes] ne figure certainement pas à Philae, la place en lacune après [hiéroglyphes] n'étant même pas d'un quadrat. D'autre part [hiéroglyphes] paraît constituer un seul mot, le sens étant : «les décans sont à travailler... en demeurant à leurs places». Peut-être pourrait-on lire [hiéroglyphes] *irw*, en admettant que [hiéroglyphe] est pour [hiéroglyphe], confusion qui se produit assez souvent. On aurait donc l'expression *bꜣk irw*, litt. : «accomplir leur devoir, faire leur fonction» au même sens que *iri irw* (*Wb.*, I, 113, 10), *bꜣk* étant employé ici pour jouer avec *bꜣktyw*, le nom des décans. Que ⋆ ait eu la valeur *ir*, c'est ce qu'il paraît possible d'admettre d'après ces deux exemples de Philae : [hiéroglyphes] (Tibère) à lire *nb irt ḫt* (?), (Mam. Pronaos, gauche, Est, 1er reg.). [hiéroglyphes] «modelant le fils d'Isis en forme parfaite» (*ibid.*, 3e reg.) [hiéroglyphes] (*Mam. Dendara*, p. 124, 13) «action de grâces aux dieux pour ta forme». [hiéroglyphes] «habile de ... en son œuvre» (*m irt.f*), Mam. Philae Pronaos, gauche, Est, 1er reg.). La raison de la valeur *ir* de ⋆ nous échappe et ce n'est, malgré les exemples donnés, qu'une conjecture provisoire.

(2) On voit encore très clairement [hiéroglyphes]. En rétablissant [hiéroglyphes] dans la lacune, on obtient le texte même d'Ombos. Seul le verbe diffère : *skꜥ* (*Wb.*, IV, 304, 4 et 5) à *Ombos* et *kis* à Philae (*Wb.*, V, 17). La copie de Brugsch avec [hiéroglyphes] pour *rdw*, ⲣⲱⲧ en copte, s'explique tout simplement par une confusion très facile à commettre sur un texte en mauvais état.

tandis que la maison d'Hathor est ouverte sous les chants des dieux Adelphes, des dieux Évergètes, des dieux Philopators, des dieux Epiphanes, du dieu Distingué de son père et du dieu Philométor »[1].

Bien que ces deux colonnes soient mutilées, précisément dans les passages qui concernent le *pr-mst*, elles gardent encore une grande importance : tout d'abord, le mammisi jouait un rôle dans le voyage qu'à chaque décade Isis faisait vers Bigueh pour la libation de lait au tombeau d'Osiris. Cela se comprend d'autant plus aisément qu'il est situé à l'Ouest de l'île, juste en face du débarcadère de Bigeh et du temple d'Hathor. L'inscription correspondante, en une série de phrases commençant par *wnn*, nous offre un poème dont la structure strophique se laisse assez aisément discerner grâce à la stylistique. Le parallélisme des *wnn* qui s'opposent au dernier précédant le mot *pr-mst*, se laisse bien traduire par un « De même que... de même ». C'est par des constructions de ce genre que les rédacteurs des décrets ptolémaïques rendaient le balancement grec de *μὲν... δέ* (voir nos *Moyens*, p. 125) ce qui nous permet plus de certitude dans l'interprétation. Le contenu est assez clair pour nous : il consiste à établir une comparaison entre la pérennité de l'univers et la pérennité du rôle tenu par le petit temple dont la signification cosmique n'est pas moins certaine que celle des grands sanctuaires. Les allusions finales sont plus obscures parce que la phrase qui les introduit est trop lacunaire pour pouvoir être traduite. Elles semblent viser les préparatifs du départ d'Isis pour Bigeh : purifications d'encens et chants, tandis que toutes les portes de Philae se ferment

[1] Cette restitution est autorisée par les textes des bandeaux dans l'arrière-sanctuaire (traduits ci-après). Dans la titulature de Ptolémée VII-Evergète II, ces deux qualificatifs apparaissent souvent : GAUTHIER, *Livre des Rois*, t. IV, 323, 328, 329. En ce qui concerne la fermeture du temple de Philae, tandis que le mammisi seul est ouvert, on trouvera une autre allusion plus bas, p. 325.

et que celles du mammisi, largement ouvertes, retentissent des mélodies sacrées.

Ainsi ces données complètent celles que nous fournissent la porte du magasin, au même emplacement [1]. Il ne serait pas impossible, d'après l'ensemble de ces textes, que le lait de la libation, qui devait accompagner Isis dans son voyage, ne soit provenu du magasin même du mammisi. Quoiqu'il en soit, nous ne sommes point encore ici au cœur même du temple de la naissance. De ses abords immédiats, il est temps de passer au sanctuaire pour étudier ce qui concerne le mammisi non point en fonction de telle coutume spéciale à Philae, mais en soi.

Pas plus que celui de Nectanébo à Dendara, l'ancien sanctuaire de Philae, la seconde chambre actuelle, ne contient de bandeau. Nous devons donc utiliser ceux de l'arrière-sanctuaire, rajouté plus tard et orné sous Ptolémée VII-Évergète II Physcon [2].

Bandeau du soubassement, côté droit :

[1] Voir présent travail, p. 208-210.

[2] Ces bandeaux sont inédits à notre connaissance, sauf celui du soubassement droit publié presque entièrement par DÜMICHEN, *Histor. Inschriften*, II, pl. XLIX (*a*, 11-19). Aujourd'hui ces textes, assez mal gravés mais que la peinture devait rendre plus clairs, sont rongés par l'humidité et de déchiffrement souvent difficile. Nous donnons notre copie personnelle exécutée sur place en 1948 et revue en 1950, non sans regretter de ne pouvoir la collationner avec des photos de date ancienne, comme celles de Berlin.

« Vive l'Horus jeune garçon de la vie duquel on se réjouit, successeur de son père, doux de caractère, auguste de son éclat ainsi que l'Apis vivant. Celui des deux dames : qui réjouit le cœur du Double-pays. Horus vainqueur de ses adversaires : grand de puissance, seigneur des jubilés comme son père Ptah Tenen, père des dieux. Souverain comme Rê, Roi de Haute et Basse Égypte (Héritier des dieux Epiphanes; choisi de Ptah, accomplissant la justice de Rê, image vivante d'Amon], Fils de Rê (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah] et sa femme, Régente, Dame du Double-pays (Cléopâtre], les deux dieux Evergètes. Il a fait son mémorial pour sa mère, la Puissante, Isis, douée de vie, Dame de l'Ile sainte, auguste de siège dans Philae (et pour) (1) les deux dieux Philadelphes, les deux dieux Évergètes, les deux dieux Philopators, les deux dieux Epiphanes, le dieu distingué de son père, le dieu aimé de sa mère et les deux dieux Évergètes, en belle pierre (2) de grès. On l'appelle demeure-du-repos (*ḥt-msḫnt*). Elle fait apparaître son fils Horus en elle. Elle

(1) Aucune préposition ne vient lier cette liste des Ptolémées désignés par leurs surnoms à ceux qui précèdent. Il est donc normal, puisqu'ils figurent aussitôt après Isis de la rattacher grammaticalement au qui précède la mention de cette dernière. Que le petit temple soit, par ailleurs, dédié aux dieux de la dynastie régnante en même temps qu'à la mère divine, est un fait bien compréhensible.

(2) C'est déjà l'orthographe du copte ⲱⲛⲉ.

rend son cœur doux lorsqu'elle (1) voit sa perfection. Les méridionaux viennent vers elle avec humilité portant leurs tributs (2). Les septentrionaux remontent vers le Sud pour elle, chargés de leurs produits. L'Occident et l'Orient sont tributaires pour ses revenus. Les Iountiou (3) sont chargés (4) de leurs biens, leurs sacs d'or dans sa splendeur mystérieuse d'or natif (5), de l'ivoire pur (6) chargé sur leurs épaules. Les singes-*djehdjeh* (7) poussent des cris joyeux. Les singes-*kirou* (8) dansent tandis que les singes-*neferou* (9) font des gestes de joie. Les panthères et les girafes (10) font

(1) *śndm ib* est une expression de joie. On ne peut dire qu'Isis éprouve de la joie « pour » voir son fils. Il doit donc falloir entendre comme *iw* précédent le verbe à sujet non exprimé. C'est, dans la mentalité linguistique du rédacteur, une influence inconsciente de la langue parlée où l'auxiliaire ⲉ- joue déjà le rôle qu'il jouera en copte (cf. Spiegelberg, *Demotische Grammatik*, 1925, § 509).

(2) Sur l'original, on lit très nettement et non , comme le porte Dümichen. C'est une écriture de *gɜwt* (*Wb.*, V, 153). Si transcrit ici le son rendu généralement par , ce devrait être la liquide *l*. Faut-il la rapprocher du copte ϭⲱⲗ « rassembler » ? On trouve un parallèle à ce passage dans *Le Temple de Kalabchah*, éd. Gauthier, I, 4, 4-6. Le texte, collationné, porte nettement .

(3) Même sans précision, ici, ces *'Iwntiw* désignent des « Troglodytes » de Nubie qui apparaissent souvent dans les inscriptions de Philae.

(4) a ici un déterminatif qui ne figure pas au *Wb.*, mais l'orthographe et l'emploi grammatical ne permettent aucun doute : « Beladen sein mit etwas » (*ḥr*), *Wb.*, V, 468, 18.

(5) Ce passage est cité aux *Belegstellen* du *Wb.*, IV, 298, 21.

(6) *wdb*, paraît transcrire *ɜtp* par passage de *w* à *ɜ* (échange possible dans l'écriture de consonnes faibles) et par affaiblissement normal de *db* en *tp*.

(7) Nom des singes adorateurs du soleil.

(8) Singes originaires de Nubie et auxquels on apprenait à danser (*Wb.*, V, 116).

(9) Une phrase, tirée de Philae, parallèle à celle-ci, est donnée aux *Belegstellen* du *Wb.*, II, 261, 17 : .

(10) Le texte de Dümichen est bizarrement interrompu après .

des tours. En compensation de cela victoire et force sur le trône d'Horus parmi les vivants ».

Bandeau du soubassement (côté gauche) [1] : [Protocole royal analogue à celui du bandeau précédent] :

« [...] Dame de Senmout, Maîtresse et Dame de Philae, et pour (?) [4] les deux dieux Philadelphes, les deux dieux Philopators, les deux dieux Epiphanes, le dieu bienveillant distingué de son père, le dieu Philométor. [Il a] fondé [5] un palais vénérable pour celui qui est issu d'Isis. Sa Majesté (= Isis) s'y repose, tandis que [6] les pains d'offrande (du roi) sont pour sa mère, la Puissante. Son cœur est satisfait lorsqu'on augmente sa nourriture. L'Ennéade

(1) Nous omettons tout le protocole royal, parallèle exact du précédent, qui ne nous apprend rien. Le texte commence après une lacune produite par une petite porte, percée à une époque bien postérieure à la construction dans le mur Est de la pièce. Cette porte est indiquée sur le plan de Porter et Moss.

(2) La diagonale de la partie supérieure de l'édifice a, dans l'original, le même sens que celle du bas.

(3) Un ▬ figure sous le ▬ dans l'original.

(4) Faut-il lire 𓋌 (Neith = *n*) la déesse qui suit et dont la couronne a disparu ?

(5) Par parallélisme avec le texte précédent, celui-ci devait contenir dans la partie perdue un « il a fait comme mémorial pour sa mère... » repris ici par *ḫws*, litt. : « l'acte de fonder... »

(6) Pour ce ⟹ à lire *tw*, voir p. 317, n. 1 du présent chapitre.

de Sa Majesté vient vers elle en adoration [1]. La demeure-du-commencement [2] est pourvue [3] d'allégresse. Eléphantine (?) [4] est en liesse à cause de sa perfection. Les sujets [5] apaisent la Dame ‹au moyen› du nécessaire en pain et vin. L'Égypte (?) [6] apaise la déesse d'or dans sa maison. Elle s'empare du siège de vie du fils aîné (?) [7] [... trois quadrats mutilés] tandis que la Bien-aimée [8] brille sur sa tête... [9]. Célébrons pour elle l'ivresse, le renouvellement de l'ivresse, musique et danse, chaque jour. Que soient nombreuses les fêtes de l'ivresse célébrées devant elle toujours. En compensation de cela, victoire et force sur le trône de l'Horus des vivants ».

Ces deux inscriptions qui se complètent comme un dyptique, confirment tout d'abord ce que nous savons du mammisi. C'est le temple où la déesse « repose » comme

(1) Phrase difficile. Il s'agit de l'Ennéade d'un dieu; le pronom est au masculin. Mais quel est ce dieu? Ces phrases, découpées dans des rituels et privées de leur contexte, sont parfois obscures pour nous sinon pour leurs rédacteurs. D'autre part, pourquoi le *n . s* que le mouvement de la phrase rend à peu près certain, est-il écrit 𓏏𓈖?

(2) Nom de Philae, Gauthier, *D. G.*, IV, 120.

(3) L'original porte 𓊹. Toute la base carrée du signe n'est pas sculptée. Elle devait être complétée à la peinture qui a disparu : 𓌉 *ḏbꜣ* paraît mieux convenir que *ʿpr* 𓊹 parce que le *Wb.* (V, 557, 17) signale le sens moral « pourvu de qualités » (*sḫr, šfyt*).

(4) Mot mutilé; deux possibilités se présentent : ou bien il faut lire 𓍋𓈖, comme nous faisons, et c'est Eléphantine (Gauthier, *D. G.*, IV, 184); ou bien *Ḫnt* seulement qui désigne la Nubie (Gauthier, *D. G.*, IV, 178).

(5) 𓌸 Cette écriture de *mrt* est signalée au *Wb.*, II, 106 pour l'époque tardive.

(6) Il faut conserver le parallélisme. Mais que faire de 𓅓 ? Est-ce une écriture déconcertante de *kmtyw* « les Égyptiens », comme 𓌸 plus haut, sans déterminatif ?

(7) Texte mutilé et incertain.

(8) 𓇳 peut désigner l'uraeus qui est sur la tête de l'enfant.

(9) Ici deux signes que je ne peux interpréter.

la parturiente sur les briques qui déterminent le mot en hiéroglyphes, pour « faire apparaître » son fils. On voit combien le mot est destiné à suggérer l'aspect dogmatique ou liturgique bien plus que l'aspect mythologique de la naissance divine, indiquée ailleurs par le verbe *msi* « mettre au monde ». Du côté gauche, bien que le nom même d'Hathor fasse défaut, les épithètes comme « Dame de Senmout » montrent qu'il s'agit d'elle : Elle est seulement un autre aspect d'Isis; aussi nous dit-on que le mammisi, appelé ici « palais vénérable » (car c'est l'aspect royal d'Horus sur lequel on veut insister) a été construit pour « celui qui est issu d'Isis ». Comme on le voit, c'est en quelques phrases seulement, et obscures pour qui ne connaît pas l'ensemble des documents, que la naissance divine est évoquée ici.

Des deux côtés ensuite, le culte nous est peint à grands traits. D'abord l'offrande, comme il se doit, qui prend à Philae une couleur locale très prononcée : les Troglodytes portant l'ivoire et « l'or natif dans sa splendeur mystérieuse », comme dit si poétiquement l'antique écrivain. Les oblations à Hathor sont plus ordinaires et ne diffèrent guère de celles qui abondent un peu partout. Mais le culte que nous pourrions appeler de latrie pure, traduit uniquement par des attitudes, est très curieusement décrit. Pour Isis, il est rendu par des animaux typiques d'Afrique : différentes espèces de singes qui dansent pour la déesse de l'africaine Philae. Nous ne serons pas étonnés d'y rencontrer les démonstrations des cynocéphales adorateurs du soleil, en pensant que le jeune dieu mis au monde « apparaît », soleil vivant, hors de la Nout primordiale. Nous rejoignons là l'aspect cosmique du mammisi. Mais, fait plus étrange sinon plus instructif pour nous, panthères et girafes qui devaient vivre dans quelque enclos sacré de l'île, tournaient (*pḫr*) pour saluer la mise au monde du dieu-roi, lieutenant des dieux sur la terre. D'autre part, au contraire, c'est le culte Hathorien, que nous connaissons bien, avec ses danses et ses chants : un petit fragment

d'hymne nous est transcrit, selon les habitudes stylistiques que décèle l'analyse dans la composition des bandeaux :

Célébrons pour elle l'ivresse,
le renouvellement de l'ivresse;
Musique et danse,
chaque jour.
Que soient nombreuses les fêtes de l'ivresse,
célébrées devant elle,
toujours.

Ajoutons à ces témoignages ceux des bandeaux de la frise. Ils sont malheureusement de gravure moins soignée que les précédents et plus frustes encore par endroits, ce qui rend, à plusieurs reprises, leur interprétation difficile.

Bandeau de la frise (côté droit) :

« Vive Horus-Rê dans la fête de l'ivresse, exaltant le cœur [1] dans la joie. Que votre cœur soit doux, dieux et

(1) est à décomposer en , à lire, comme , *ḥ*ʿʿ. C'est une variante matérielle de ce signe employée ici pour les besoins du dessin. est un corps d'ibis dont les pattes ont disparu parce que le dessin eût été trop haut; il est à lire *tb* (Junker, *ZÄS*, 43,

déesses! Isis a mis au monde son Horus en roi sur le trône de son père. Il gouverne les Neuf-arcs. Le siège de Geb est en sa [possession (?)]. La fonction d'Atoum est en son poing (?) (1). La puissance de Montou en sa poigne. La [déesse (?)] (2) qui s'est produite au commencement a rempli le ciel et la terre de sa perfection; le diadème de Celui-qui-brille-en-or; l'auguste de son seigneur résidant dans l'appartement divin (3); souveraine des dieux, régente de ceux qui sont sur (4) terre; faucone (5) aussi des morts (6) éternellement; la reine qui s'empare de la fonction royale grâce à ses plans; qui fait apparaître le possesseur du trône sur le siège pour qu'il choisisse <sa> volonté; dont le désir est de monter sur le trône; sans la volonté de laquelle, on ne marche point vers le palais (7). Si l'on crie vers elle dans [...] elle voit [...] du Pays tout entier (8). C'est elle qui met en ordre les temples (9) par sa puissance; lui appartient qui prononce son nom au fort de la

111). L'ensemble donne l'expression *ḥ'' ib* (*Wb.*, III, 404). Voir aussi Piankoff, *Le cœur dans les textes égyptiens*, 1930, p. 116.

(1) [hiéroglyphes] ne paraît pas clair. Nous traduisons comme s'il y avait *ꜣmm* « poing » par parallélisme avec le verset suivant.

(2) À partir de cette phrase, nous changeons de paroi. Le texte qui couronnait l'exaltation d'Horus sur le mur du fond, était composé jusqu'ici pour Horus roi. Maintenant nous passons à Isis avec les pronoms féminins. Malheureusement le premier mot qui la désignait est en lacune.

(3) *'ḫnw*, « Kabinett, auch vom Tempel als Residenz des Gottes », *Wb.*, I, 226.

(4) [hiéroglyphe] *ḥr* « celui qui vole ».

(5) *ḏryt* désigne Hator (*Wb.*, V, 597, 14) — peut-être ici, par jeu de mots avec *ḏryt* « sarcophage » (*Wb.*, V, 601).

(6) [hiéroglyphes] *štiw*, *Wb.*, IV, 556, 3; désignation des morts. [hiéroglyphe] = *štꜣ* (Sethe, *Amun*, § 179 : [hiéroglyphes] = *štꜣ sw* « qui s'est caché ».

(7) Cf. *Wb.*, II, 486, 3. Notre texte est donné aux Belegstellen.

(8) Si le signe fruste, que nous n'arrivons pas à lire, était [hiéroglyphe], on pourrait essayer de lire *mrrt* « les chemins ». Mais le déterminatif [hiéroglyphes] n'est guère clair.

(9) Bien que la place soit très petite sous [hiéroglyphes], il doit falloir restituer [hiéroglyphes].

misère (1). Il fait que l'Égypte lui soit fidèle (2). Le pays tout entier vient pour lui. Ô Puissante, maîtresse du pays, maîtresse de la Nubie (3), Reine de Haute et Basse Égypte, Isis la vénérable, mère divine, faite (4) régente, Dame de Philae, régente dans Senmout, vénérable, puissante, maîtresse des dieux, puissante de noms parmi les déesses [...] entièrement sur son naos (?). On adore le *ka* [...] (5).

Bandeau de la frise (côté gauche) :

[texte hiéroglyphique] [fenêtre] [texte hiéroglyphique]

(1) [hiéroglyphe] est interprété ici « au fort de », le mot *ḥꜣt* pouvant avoir la nuance de « principal ». [hiéroglyphes] nous paraît devoir être lu : *snw* (*Wb.*, IV, 157, 4), « Bedürftigkeit », » Armut ». [hiéroglyphe] a la valeur *s* (Brugsch, *Gram.*, nº 352) ou même *sn*, *Wb.*, IV, 153. Le suffixe masculin [hiéroglyphe] exige que l'on rapporte ces deux phrases au jeune dieu et non à sa mère.

(2) Litt. : *ḫpr ḥr mw.s* « soit sur son eau à elle ».

(3) C'est une interprétation d'un texte absolument fruste où seul le contour de [hiéroglyphe] paraît clair.

(4) On attend [hiéroglyphes] qui est courant à Philae. Mais l'original est ici très clair : [hiéroglyphes]. Peut-être, la peinture corrigeait-elle [hiéroglyphe] en [hiéroglyphe].

(5) La fin du texte est trop lacunaire et trop fruste pour que la traduction offre quelque sécurité.

(6) La diagonale de la partie supérieure de l'édifice a, dans l'original, le même sens que celle du bas.

« Vive l'Horus jeune garçon, au sujet duquel dieux et hommes se glorifient; que sa mère nourrit pour qu'il [1] soit Roi de Haute et Basse Égypte; qui a reçu la royauté des mains de son père [2], le Roi de Haute et Basse Égypte Harpocrate, fils d'Isis, dieu grand, vénérable, premier d'Osiris, possesseur de vie, qui fait respirer la gorge, qui crée le nécessaire de vie; Harprê fils de [3] la vénérable dans l'horizon, diadème dans le palais de tous les corps divins [4] vénérables, maîtresse du *per-neser*, auguste de place, à la tête du *per-nou*, fille de Rê, <son> diadème au commencement lorsqu'il créait toute chose d'après son ordre à elle [5]. Les dieux font l'élévation des ornements [6]; on joue pour elle du sistre-*sekhem*; on fait bruire le sistre-*sechechet* [7]. Déesse d'or [...], brillante [8], Hathor la vénérable, Dame

(1) Sens prégnant de la préposition .

(2) Expressions consacrées toutes semblables dans les textes trilingues παρέλαβεν τὴν βασιλείαν ἀπὸ τοῦ πατρός, Canope, 3. Voir DAUMAS, *Moyens*, p. 236.

(3) C'est une interprétation de signes aujourd'hui très frustes. On pourrait lire aussi bien : ... «le fils de Taouret». En tout cas le premier signe ▪ paraît sûr. C'est par lui que commence le texte inscrit sur la paroi Est. Il constitue la transition par laquelle nous passons, comme sur le bandeau opposé, du fils à la mère. A partir d'ici, il sera question d'Hathor.

(4) Pour *ʿḫm* (cf. DRIOTON, *Médamoud, les Inscriptions*, Fouilles IFAO, III, fasc. 2, n° 105 = *ʿḫm* pour *ỉḫm*, — ce qui permet de lire aussi *ʿḫm*) est meilleur ici que *nṯrt*, possible en donnant à la même valeur que le simple .

(5) *ḫft wḏt*, «sur l'ordre de...» *Wb.*, I, 397, 3.

(6) (*sic*) cité aux *Belegstellen* du *Wb.* (cf. note suivante). Le texte est rétabli sans discussion de la façon suivante : . Le mot *ḫkr* désigne souvent la ménit (*Wb.*, III, 402) et l'expression *wṯs ḫkrw* est sur le modèle de *wṯs ḫʿw* «coiffer les couronnes».

(7) *ššš* «jouer du sistre» + *n* «pour» (*Wb.*, III, 487, 7 et *Belegstellen* où notre passage est transcrit).

(8) Après une expression que nous n'arrivons pas à comprendre (?) (?) figure le mot que nous comprenons *tḫnt*, épithète courante d'Hathor, *Wb.*, III, 394, 2.

de Senmout, Maîtresse et Dame de Philae, Auguste, Puissante, Maîtresse des dieux, grande d'amour parmi les déesses; déesse gardienne sur l'ordre de laquelle sort Rê [1]; nourrice bienveillante de la salle, grande de magie dans le palais vénérable; qui repousse Apophis au moyen d'incantations [2]; experte à les (?) augmenter : gloire dans la suite de sa maison; les dieux vivent de [...] sur la flamme. La déesse d'or vit d'ivresse. Tous les temples sont fermés tandis que Sa Majesté est satisfaite ici par des chants [3] ».

Une première remarque s'impose : la place des différentes parties de l'inscription a été soigneusement calculée. Tout ce qui figure sur le mur Nord concerne le rôle royal du jeune dieu qui n'est pas considéré autrement que le roi dans ces phrases. Si nous ajoutons que la partie correspondante des bandeaux inférieurs comportait le protocole du souverain, nous verrons que cette disposition est en rapport avec l'ensemble de la paroi Nord consacrée à la

(1) C'est le rôle d'Hathor, nourrice ou gardienne du jeune dieu, assimilé au soleil dans l'aspect cosmique du mammisi. nous paraît devoir être lu *Rʿ* comme dans plusieurs passages du mammisi romain à Dendara : Ihy le vénérable, fils d'Hathor, l'enfant auguste «issu de Rê» (*Mam. Dendara*, p. 115, 20); Hathor est dite «fille de Rê» (*ibid.*, 127, 1); parallèle à = «Ba de Rê» (*ibid.*, 143, 7); , désignant Isis «fille de Rê» (*ibid.*, 188, 6); *irt Rʿ* «œil de Rê» (l'œuf se lit *ir* couramment) *ibid*, 251, 7. C'est la valeur *r* du serpent, fréquente à l'époque ptolémaïque, écrivant *Rʿ* à un moment où le *ʿ* ne se prononçait plus depuis longtemps et était déjà le copte ρн (B. et S.), ρε (F.). Il ne serait pas étonnant que le serpent ait été choisi pour évoquer l'image mythologique selon laquelle, aux temps primordiaux, le soleil était sorti du lotus lui servant de support, sur l'océan originel, sous forme d'un serpent.

(2) est à lire *sȝḫw* «Zaubersprüchen», *Wb.*, IV, 24.

(3) Nous avons déjà trouvé une allusion à la fermeture des temples tandis que le mammisi, ouvert, retentit des chants chers à Hathor, cf. présent travail, p. 313-314.

glorification d'Horus-roi. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect en étudiant le mystère de la naissance divine. Mais, dès maintenant, nous pouvons admettre que la troisième salle de Philae, rajoutée à l'ancien sanctuaire, contient essentiellement les représentations qui couvraient jadis le mur Nord de ce sanctuaire aujourd'hui détruit par le percement de la porte. Elles concernaient surtout l'exaltation du dieu-roi.

Ce qu'évoquent ensuite les épithètes attribuées à Isis (droite) ou à Hathor (gauche), c'est l'infinie puissance de la déesse élevée à la hauteur d'une divinité cosmique, créatrice, bienfaisante à ses fidèles et dont un des désirs essentiels est de faire monter son fils sur le trône pour lui confier le gouvernement du pays. Une série d'allusions plus ou moins claires à ses mésaventures, lors de ces événements mythologiques, apparaît tout au long du développement.

Cette analyse laisse bien ressortir un des rôles essentiels du mammisi. Il n'y est pas seulement question de la naissance divine mais aussi de l'importance de la royauté du jeune dieu. Il doit poursuivre sur terre, c'est-à-dire en Égypte, l'exécution de l'œuvre paternelle. La succession du fils au père est en quelque sorte l'image de l'éternité qui apparaît dans la continuité de l'ordre du monde, dont Isis, « la gardienne sur l'ordre de laquelle sort Rê », est garante. Du point de vue philosophique, ces suites de qualificatifs, au premier abord artificiels, se révèlent donc d'une très grande importance puisqu'elles nous permettent de comprendre mieux et de préciser un des aspects les plus profonds que prenait le mammisi dans la pensée des anciens théologiens. Ces vues sont confirmées par les textes qu'on lit sur l'épaisseur des montants de la porte. Ils sont composés de deux colonnes de chaque côté. Celle qui est vers l'intérieur est consacrée à Isis ou Hathor, tandis que l'autre contient le protocole royal que nous avons déjà lu. Au sommet, elles forment tableau : on voit la déesse assise sur son trône qui tend ☥ vers un

faucon lui faisant face, placé sur un *serekh*. Les deux signes constituent en même temps le début de chacune des inscriptions de sens opposé.

« Hathor, douée de vie, brillant dans sa maison [1] comme Rê; accomplissant les retours périodiques [2], elle éclaire le pays. Elle écarte les ténèbres comme le dieu de l'horizon lorsqu'elle brille dans l'horizon. Le Double-pays est en adoration devant ‹sa› face. Le pays et les rivages inclinent respectueusement la tête. Son cœur s'empare de la place de vie dans Philae :

Tu as élevé l'éternité dans les sanctuaires [3].

Ta Majesté a rassemblé la durée sans fin dans ta maison en répandant la vie-stabilité pour ton fils chéri Horus. »

[4]

[1] Il est notable que le mammisi est considéré comme la maison d'Hathor. Voir p. 313 le texte du couloir servant de propylées : «tandis que la maison d'Hathor est ouverte sous les chants».

[2] *iry wḥmw* «vom Lauf des Sonne», *Wb.*, I, 245, 1.

[3] La valeur *ṯs* pour [sign] est connue dès le Moyen Empire, *Coffin Texts*, I, 395. — Le mot *ḫmw* «sanctuaires» est déterminé par [sign] abusivement, par analogie avec *ḫm* « ignorer » qui est souvent écrit avec ce signe à l'époque grecque.

[4] Cette colonne a été publiée par Brugsch, *Recueil de monuments égyptiens*, IIe partie, Leipzig, 1863, pl. LXXVI. Mais son texte s'arrête aux signes [sign] suivis d'une lacune qui n'est pas dans l'original. Cette copie présente un certain nombre d'inexactitudes

« Hathor la vénérable apparaît à l'horizon. La déesse d'or se lève dans la Demeure-du-commencement, pour illuminer la fête du soleil-*djer* vivant (1) en ce temps d'Épiphi, le 12 du mois (2), et de toutes ses fêtes du 1er de l'an. Elle exécute la belle navigation lorsqu'on fête l'île sainte et que la barque Meskhetet porte son Seigneur. Il fait briller [...] (3) grâce à sa lumière bien aimée. »

Cette fois il n'est plus question que d'un des sens théologiques du mammisi : celui de la perpétuité de l'organisation du monde. La déesse, caractérisée par des épithètes solaires, « accomplissant les retours périodiques », chasse les ténèbres, c'est-à-dire en refoulant le chaos primordial, crée l'ordre et la régularité du monde. Et cela d'autant plus que, mettant son fils au monde, — ce que le texte ne dit pas mais ce qui est très clair — elle assure la perpétuité de cet ordre, elle assure aux sanctuaires, raison d'être essentielle de l'Égypte, l'éternité et la durée sans fin. Encore une fois nous retrouvons la valeur cosmique que nous avons déjà signalée. La colonne correspondante nous donne la date des fêtes où ces points du dogme étaient particulièrement mis en lumière et se traduisaient davantage dans la liturgie : le 12 Epiphi et les fêtes du 1er de l'an. La belle

mais permet de restituer les ııı avec sécurité après le groupe suivi aujourd'hui d'un joint cimenté. Bien que Brugsch ne le note pas, nous croyons distinguer dans le groupe un petit entre et ⊙, sans doute ajouté après coup et aujourd'hui très rongé par l'humidité. On trouvera également le texte avec une traduction dans Brugsch, *Thesaurus*, p. 285.

(1) Le *sḏm.n.f* a ici valeur finale, Junker, *Gram.*, § 133. On trouvera cette phrase citée aux *Belegstellen* du *Wb.*, V, 595, 13. Mais le texte donné là porte . Notre copie, comme celle de Brugsch, porte . Nous ne connaissions pas le tome V des *Belegstellen* lorsque nous avons fait à Philae nos collations.

(2) Litt. : « Le troisième mois de Chemou, aux 1/3 + 1/15 du mois » façon fréquente de compter les jours du mois que nous avons déjà rencontrée au mammisi d'Edfou.

(3) Peut-être le flot.

navigation d'Hathor, représentée sur la façade Nord du premier pylône juste en face du mammisi, y est évoquée et son sens théologique nous est ici donné par l'inscription parallèle. Il est bon d'observer en passant que l'emplacement des inscriptions dans un temple est chose capitale et que, si l'on veut les comprendre, il est nécessaire de les examiner en liaison avec l'ensemble de la décoration et dans leur correspondance toujours très précise et très étudiée.

D'autres textes, d'époque romaine ceux-ci, courent au sommet de toutes les façades extérieures du sanctuaire. Enfin un long bandeau, qui débute au-dessus de la porte ménagée entre le deuxième pylône et la façade Nord du mammisi, se continue sur l'architrave Est du déambulatoire. A l'Ouest, l'emplacement correspondant n'a point été orné. C'est par ces documents que nous allons terminer l'examen des textes généraux de Philae.

Bandeau extérieur droit du sanctuaire (Ouest) (1) :

[Emplacement de la gouttière]

(1) Texte publié par Brugsch, *Thesaurus*, p. 1259 et auparavant par Champollion, *Notices descriptives*, I, 183. Ces éditions sont correctes. Celui que nous donnons provient de notre propre copie.

« Ce beau jour [(1)], c'est le 2 Paophi [(2)]; cette fête, c'est la grande fête du pays tout entier, en ce jour où l'on pare la demeure de l'engendrement pour la Puissante, Isis, douée de vie Dame de l'île pure, auguste, parfaite dans Khent-nofir [(3)], mère divine du faucon d'or, sœur bienveillante d'Osiris [(4)], gardienne vénérable qui protège son fils.

Le ciel et la terre sont dans la joie; To-Méri tout entier est en fête; les dieux sont dans la gaieté, les déesses en festivité; tous les êtres sont dans l'alacrité.

Elle voit cette sienne œuvre parfaite qu'a faite pour elle son fils bien-aimé, le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Autocrator], fils de Rê, Seigneur des couronnes, (Tibère César [(5)], vivant éternellement, aimé de

(1) *hrw*, valeur courante à l'époque romaine, cf. MARIETTE, *Dendérah*, Texte, p. 30. = *p*, voir LORET, *Manuel*, n° 1190 et JUNKER, *ZÄS*, 43, 111. = *n* : = *Ḫnm*, DARESSY, *Hymne à Khnoum du temple d'Esneh*, in *R.T.*, 1905, t. XXVII, p. 83. Écriture identique, *Edfou*, VIII, 110, 15, cité par FAIRMAN, *BIFAO*, XLIII, 117.

(2) Cette désignation de Paophi n'est pas courante mais elle est très claire : «La fête d'Ipit.» Le parallèle garantit d'ailleurs la lecture.

(3) Sur ce pays, voir GAUTHIER, *D. G.*, IV, 182-183.

(4) est lu Osiris, sans commentaire par JUNKER, *Abaton*, 14. Même orthographe (Pronaos intér. gauche, Mam. Philae); , *Dendara*, II, 141, 3; , *Dendara*, II, 141, 8; *ibid.*, 149, 5; *Mam. Dendara*, p. 255, 6-7; , *Mam. Dendara*, p. 191, 4 et *ibid.*, p. 279, 14. Sans aucun doute tous ces mots désignent Osiris. Mais, provisoirement, nous ne saurions expliquer pourquoi, ni affirmer que tous doivent se lire de la même façon.

(5) Comme on le voit le côté droit extérieur de l'édifice qui normalement aurait dû être orné le premier, n'a été décoré que sous Tibère alors que le gauche, comme on va le voir, date d'Auguste. C'est qu'ici, il importait avant tout de terminer tout ce qui était situé entre les deux pylônes, dans la cour d'honneur de la déesse. C'est par là que passaient toutes les processions, tandis que l'extérieur Ouest du mammisi, du côté du puits sacré, ne connaissait que l'humble service des clercs transportant le nécessaire liturgique. Aussi n'a-t-on même jamais orné l'extérieur Ouest du pronaos ni du déambulatoire.

Ptah et d'Isis]. Il a renouvelé le monument dans la maison de la déesse en œuvre parfaite : il n'y a pas son pareil en Égypte. Sa Majesté (= la déesse) entre en lui; son cœur se dilate d'exécuter la naissance divine de son fils Horus. En compensation de cela de sa part, il a un grand règne sur le trône d'Horus parmi les vivants, éternellement. »

Bandeau extérieur gauche du sanctuaire (Est) [(1)] :

« Ce beau jour du 2 Paophi, c'est la grande fête du pays tout entier; c'est le jour de faire reverdir [(2)] la maison de son Seigneur [(3)], Isis la vénérable, Mère divine, Dame du mammisi, auguste, puissante, maîtresse de Philae, régente bienveillante dans l'île Sainte, Rât vénérable aux quatre points cardinaux du ciel, épouse royale, la première de Sa

(1) Texte publié par BRUGSCH, *Thesaurus*, 1259 *k*. Nous donnons notre propre copie. Elle ne diffère de celle de Brugsch sur aucun point important, les signes étant de grande taille et fort bien gravés.

(2) Ce verbe, d'après les exemples donnés au *Wb.*, s'applique aux offrandes fournies au temple lors de la fête.

(3) L'original porte très bien sculpté . Mais il est évident que le suffixe masculin ne convient pas, puisque toute la suite, comme dans le texte précédent, est consacrée à Isis. Il doit donc falloir corriger «la maison de *sa Dame*, Isis la vénérable».

Majesté le Roi de Haute et Basse Égypte, Osiris [1], mère royale d'Horus, taureau victorieux.

Le ciel est en fête, la terre en joie-céleste; [...] en joie-brillante; les dieux sont dans la gaieté, les déesses font des gestes de joie. Les *henememet* [2] ont le cœur dilaté.

Elle voit ce beau monument que lui a fait le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays, (Autocrator), fils de Rê, Seigneur des couronnes (César, vivant éternellement, chéri de Ptah et d'Isis). Elle trouve la demeure-de-l'engendrement apprêtée par son travail, munie de tout ce qui lui est nécessaire. Sa Majesté se repose en lui lors de la fête d'Ermouthis [3] et elle met au monde son fils en lui. En compensation de cela de sa part, il a des millions de *hebsed,* des centaines de mille d'années sur le trône d'Horus parmi les vivants éternellement. »

La composition de ces documents est très remarquable. Leur parallélisme est parfait bien que l'un date d'Auguste et l'autre de Tibère. Tout d'abord une date de fête, le 2 Paophi, suivie d'une liste d'épithètes d'Isis qui, toutes, s'appliquent, quand on les considère attentivement, à quelque aspect de la théologie mammisiaque. Qu'elle soit appelée « mère divine du faucon d'or » ou « Dame du mammisi » ne nous surprendra pas. Mais « Rât vénérable aux quatre points cardinaux du ciel » fait allusion au rôle cosmique d'Isis, qui, par la mise au monde du jeune dieu, assure le renouvellement perpétuel de l'univers organisé. Aussi sa fonction d'épouse royale ou de sœur bienveillante

(1) Osiris est écrit ici par représentation directe .

(2) Sur ce mot, GARDINER, *Onomastica,* I, p. 111*.

(3) Sur cette fête et sa date, voir présent travail, p. 272. Notre texte indique-t-il qu'à Philae, on la célébrait le 2 Paophi? C'est possible mais non certain. Il faudrait qu'un travail d'ensemble eût été fait pour notre époque afin que les différentes dates présentées par nos documents en ces lieux divers deviennent claires.

sera-t-elle également soulignée. Aussitôt après, quelques phrases traditionnelles décrivent la joie du monde entier, ciel et terre, dieux et hommes, à l'occasion de la fête. Enfin le rôle particulier du roi qui, assurant le culte au mammisi, s'acquiert la faveur divine et travaille pour l'éternité, est bien mis en lumière. Ici, nous n'avons point affaire à une compilation de documents antérieurs plus ou moins bien soudés, mais à une composition originale dont les enseignements sont tout autres.

En particulier le but essentiel du mammisi est ici rappelé en termes clairs. Le roi l'a construit et muni de tout le nécessaire liturgique pour que la déesse y mette son fils au monde ou pour y « exécuter la naissance divine de son fils Horus ». Le parallélisme des deux expressions est instructif au plus haut point. « Mettre son fils au monde » ne signifie pas seulement « accoucher » mais accomplir tous les rites du livre de la naissance divine que nous connaissons déjà bien par les listes de fêtes. L'expression a un sens technique que nous avons eu l'occasion d'étudier. Bien qu'elle ne soit pas déterminée ici, comme à Esna ou à Dendara, par le fil de lin qui liait les papyrus , elle désigne le texte du mystère liturgique. Il y a, on le voit, entre tous nos petits temples une grande unité. Les textes généraux nous mettent donc bien en présence des mêmes faits rituels et permettent, les uns étudiés à la lumière des autres, de mieux comprendre des expressions qui auraient pu prêter à confusion [1].

L'architrave extérieure Est du déambulatoire présente, après un protocole de Ptolémée VII-Evergète II, Physcon, que nous ne reproduirons pas [2], une partie

(1) On voit combien Chassinat s'est donné de mal pour démontrer dans son article, *A propos de deux tableaux du Mammisi d'Edfou,* que le mammisi n'était pas seulement le lieu de l'accouchement et de la relégation de l'accouchée. Il est vrai que, lorsqu'il écrivait, la documentation était loin d'être rassemblée.

(2) On en trouvera le texte tout semblable et la traduction, plus haut, p. 315-316 du présent travail.

plus originale que nous ne pouvons pas négliger [1] :

[...] (2)

« [...] Il a fait pour elle le renouvellement de ce monument parfait dans la cour de fête [3] de sa mère, la Puissante, Hathor la vénérable, Dame de Senmout, la place-de-l'ivresse de la Dame de Philae. Elle se repose en elle à cette époque d'Épiphi, le 12 du mois [4]. On égorge pour elle des bœufs-*ioua* et des bœufs-*oundjout;* on répand pour elle du vin du Nord [5]. Qu'il est bon [6] de faire pour elle adoration, louange et danse, pour exalter son cœur en dansant en leur présence [7]. »

Cette notice composite nous donne une date de jour férié, le 12 Epiphi. Mais les quelques indications qui suivent et

(1) Le texte a été publié par Lepsius, *Denkmäler,* IV, 39 *a* et par Brugsch, *Thesaurus,* 283-284, et plus complet p. 1259. Mais ces éditions ne sont pas sans inexactitudes. Nous donnons notre copie.

(2) Dans l'original, le couteau a la pointe en bas.

(3) Il s'agit évidemment de la cour qui sépare le premier du second pylône, bordée à l'Est par un portique donnant sur le laboratoire, la bibliothèque, etc., et à l'Ouest par le mammisi.

Ce terme ne figure pas dans Gauthier.

(4) Malheureusement, il nous est impossible de préciser davantage la nature de cette fête à Philae où nous ne possédons pas le calendrier.

(5) Même orthographe, Mariette, *Dendérah,* I, 32. L'expression est courante depuis les plus hautes époques.

(6) Sur cette écriture de *nfr.wi* par un duel archaïque, voir Junker, *Gram.,* § 80. Cf. *Mam. Edfou,* cité présent travail p. 289, l. 3 et n. 2.

(7) Le texte ne semble pas terminé et le suffixe pluriel qui finit le morceau est étrange. On doit ici avoir introduit une phrase tirée de quelque hymne chanté le 12 Epiphi, au mammisi, devant la déesse accompagnée, sans doute, d'Osiris et de l'enfant.

le fragment d'hymne qui paraît couronner le tout ne nous apprennent pas grand-chose sur la fête de sorte qu'un calendrier liturgique du mammisi de Philae est, pour le moment, impossible à reconstituer.

Restent deux courts bandeaux en écriture énigmatique [1], disposés sur la façade extérieure Nord du sanctuaire, de part et d'autre de la gargouille qui en marque l'axe. Ils ne nous apportent pas beaucoup peut-être, mais le fait que l'un d'entre eux porte, en clair, au-dessus de chaque signe, le sens des hiéroglyphes savamment recherchés dont il est composé, leur donne un attrait d'un autre ordre :





1. Le signe forme tableau avec le suivant, ce qui est courant en cryptographie. Nous l'aurions lu seulement *Ḥr* ou *Ḥr Bḥdty* si, au-dessus, n'était écrit en caractères plus petits la lecture de cette représentation directe : *Ḥr* <*nḏ*> *it.f Bḥdty sꜣb šwt.*

2. Horus par figuration directe.

3. = *(pꜣ) ẖrd,* Loret, *Manuel,* n° 10. Cette écriture est courante au mammisi romain de Dendara.

(1) Ces inscriptions n'étaient pas photographiables avec les moyens dont nous disposions, et, la nécessité de n'en omettre aucun détail nous les a fait collationner plusieurs fois. M. Louis Christophe a bien voulu, en outre, les collationner une dernière fois en août 1950. Qu'il trouve ici l'expression de nos remerciements.

𓀗 est une variante matérielle de 𓀗 *wr*, Loret, *Manuel*, nº 45.

4. A lire *pḥty*, d'après la transcription en clair 𓃭𓃭 du nº 2 de l'inscription suivante. C'est une représentation directe du « lion » *pḥty* (*Wb.*, I, 540, nºs 16-18).

5. « Le jeune » par représentation directe, entouré des signes qui servent à le lire, comme dans l'écriture archaïque. Devant — : *ḥ* et derrière.

6. = *wn*. C'est la déesse-hase *wn*(*wt*), Kees, *Götterglaube*, 49 et Bonnet, *Reallexikon*, 841-842. La lecture est facilitée par le 𓈖 écrit entre la tige de lotus et le personnage. La même déesse, assise, a cette valeur, *Dendara* IV, p. 230 et *Mam. Edfou*, 226. La même, debout, à Philae, figure sur la paroi Nord dans l'arrière-sanctuaire, Lepsius, *Denkmäler*, IV, 36 *b*. Mais le signe y est mal reproduit.

7. Déterminatif de *ḥwnnw*.

8. Ce signe paraît fautif pour 𓀗 *nswt-bity*, caractérisé par la double couronne. Il ne paraît guère possible en effet de lire ici autre chose que ce mot imposé par le contexte. Le même mot présente des graphies fort voisines au mammisi romain de Dendara 𓀗𓀗, 173, 10; 𓀗, 168, 4; 169, 16; 183, 7; 190, 6. Ici le personnage a été dressé pour faire partie de la procession que constitue le bandeau.

9. Le signe est à lire *ʾIst* par représentation directe.

10. Représentation de *Ḥr-wr* avec sa lecture, ×, entre le *wꜣś* et le personnage.

11. C'est une représentation d'Hathor 𓁥. Par jeu de mots, il faut lire *nbt* « la Dame ». Elle ne porte pas ici les cornes et le disque, par dissimilation graphique avec le signe suivant.

12. Celui-ci représente encore Hathor qui est souvent

dite « fille de Rê » *sꜣ.t Rʿ*. De même que Chou, dont l'épithète *sꜣ Rʿ* est courante, a fini par se lire *sꜣ* (Junker, *Schrift*, 8, 27; cf. *Mam. Dendara*, 169, 3; 182, 7; 184, 16; 206, 17). Hathor se lit *sꜣt* et par acrophonie consonantique *s*.

13. C'est la déesse Neith qui a couramment, par acrophonie consonantique, la valeur *n*, Drioton, *Recueil*, p. 13, nº 11.

14. Ce signe sert seulement de support à ⊕, déterminatif de *Snmt*, Senmout, l'île de Bigeh, dont le dernier signe est écrit entre le 𓏏 et le personnage.

15. La dame est le support du signe à lire 𓎛 *ḥn*(*wt*).

16. Hathor avec sa valeur normale en cryptographie, de *nbt*. Le même que le signe 12 mais avec la valeur du signe 11 qui était employé par désir de dissimilation graphique.

17 et 18. Ne sont que les supports matériels des signes qui les surmontent et qui écrivent *ʾIrk*, déterminé par le nº 19, cf. 14.

20. Support de 𓌂 *wsrt* suivi de *m* écrit entre le sceptre et le personnage.

21. Chou se lit *wʿb*, valeur donnée dans le texte suivant nº 5. Ce nom seul peut désigner sans doute l'Abaton : Gauthier, *Dict. géog.*, I, 185. Si Tefnout est donnée ensuite comme support matériel à ⊕ c'est qu'elle est entraînée par la présence de Chou qui précède. La traduction de l'ensemble est donc la suivante :

« Harendotès, Behoudity, bigarré de plumage, donne la vie à Harpocrate, grand de puissance, jeune garçon parfait, doux d'amour, Roi de Haute et Basse Égypte, (Autocrator)], aimé d'Isis la vénérable, Dame de Senmout, Maîtresse et Dame de Philae, puissante dans le Lieu-pur. »



5 4

La traduction en clair est ici entièrement donnée entre les personnages de la procession « Harsièsis donne la vie à Horus au bras fort, grand de puissance, jeune garçon parfait, doux d'amour, fils de Rê, (César vivant éternellement, aimé de Ptah et d'Isis] aimé d'Harpocrate grand et vénérable, premier d'Osiris, Seigneur de la Butte sainte ».

Il est intéressant, dans le cas de quelques valeurs insolites, d'essayer une interprétation.

1. *ṯm(ꜣ)* est la lecture du couteau *dm(t)* que tient le personnage : Brugsch, *Gram.* n° 395. La lune est désignée d'autre part à Dendara par le titre *tm-f*, Mariette *Dendérah,* III, 74 *b*. A elle seule, elle permettrait donc de lire l'épithète.

2. *pḥty* est un nom du lion (*Wb.* V, 540, 16-18), ici anthropomorphe par désir d'obtenir une procession de personnages.

3. *ḥwnnw* traduit ὁ νέος dans les textes trilingues. Si ce mot est représenté par le soleil, c'est qu'il est toujours jeune à chaque matin. (Papyrus de Nsy-Khonsou I, 8, dans : Golenischeff, *Papyrus hiératiques* I, p. 171, in *Catalogue général du Musée du Caire*) : « Vieillard, il se lève de bon matin comme un jeune garçon ».

4. *tpy* a la valeur de « premier » mais aussi de « meilleur », « essentiel », puisque Horus est appelé *tpy wsir*; l'enfant est donc le *tpy* de son père. Il faut comparer à

cette valeur, l'emploi de *tpt*, désignant l'œil à l'époque grecque (*Wb.* V, 293, 11).

5. Il est difficile d'expliquer pourquoi *šw* se lit *wꜥb*. M. Drioton a relevé la valeur *w* de ce signe dans une architrave de Ramsès II à Louxor (*Recueil*, p. 22). Il tire cette lecture de *wḫꜣ n pt*, « colonne du ciel ». Ne faudrait-il pas penser à *wꜥb?* Chou est fils de Rê, aussi a-t-il la valeur *sꜣ* (voir texte précédent, n° 12). C'est en tant que fils qu'il sert son père Rê (Chassinat, dans *Mélanges Maspero,* II, p. 515, n. 2). Il joue en quelque sorte pour son père le rôle d'*Iwn-mwt.f* et il est aussi le *wꜥb* « le prêtre » de son père. Mais ce n'est là, bien entendu, jusqu'à nouvel ordre qu'une hypothèse.

L'intérêt de ces bandeaux réside dans l'identification, souvent confirmée par ailleurs, du roi et du jeune dieu auquel le mammisi est consacré. Il se rapporte donc à la fin politique et sociale de la théologie de nos temples. La naissance divine est aussi la naissance royale. La perpétuité et la stabilité du principe divin, assurées par le fait que le jeune dieu sans cesse vient au monde, sont aussi celles du principe royal qui sans cesse est renouvelé par la succession divine des souverains engendrés par les dieux.

* * *

Il nous faut maintenant étudier les indications générales qui abondent dans les quelques textes d'Ermant ayant survécu à la démolition du mammisi dans cette ville. Les prêtres qui ont conçu la décoration du monument de Cléopâtre VII et de Ptolémée Césarion (c'est du moins l'impression que l'on a) ont voulu enseigner plus longuement le sens de leurs rites, comme s'ils comprenaient que, bientôt, l'édifice social construit par leurs ancêtres allait s'écrouler et que les inscriptions et les tableaux

étaient nécessaires à la perpétuité indéfinie du culte des dieux. Aussi furent-ils plus prolixes. Et l'on regrette d'autant plus amèrement la perte du mammisi d'Ermant que les quelques documents qui nous en restent sont plus significatifs.

Bandeau du côté droit [1] :

« Vive l'Horus, jeune garçon, Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays ( ), aimé de Montou-Rê, Seigneur de On du Sud [2], de Rê-Harakhtès, dieu grand, seigneur du Nome de tête [3], d'Harprê l'enfant,

(1) Ce texte est tiré de LEPSIUS, *Denkmäler*, IV, 60 *b*. L'emplacement est donné d'après la reconstitution de Porter et Moss (P. M., V, 156). Les signes entre crochets sont communs aux deux côtés de l'inscription.

(2) C'est le nom courant d'Hermonthis par rapport à On du Nord (Héliopolis) et On de la déesse (Dendara).

(3) Ce n'est pas Éléphantine comme le dit GAUTHIER, *D. G.*, V, 30, d'après BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 479-481. Des exemples mêmes donnés par Brugsch, p. 481, il appert que cette expression désigne Ermant même : (LEPSIUS, *Denk.*, IV, 65 *a*) «Montou-Rê, Seigneur de On du Sud, dieu Grand, Seigneur du nome de tête». On ne voit pas pourquoi Montou serait Seigneur d'Éléphantine. Les autres dieux, Rê-Harakhtès (c'est notre propre exemple), Thot et Osiris, cités par Brugsch, sont évidemment des dieux parèdres à Ermant. Voir plus bas, p. 345, n. 4.

grand, vénérable, premier d'Amon, pour l'œuvre parfaite qu'il a accomplie : la demeure-du-lit de l'enfant excellent, munie de toutes bonnes choses. En compensation de cela de sa part, il est roi pour l'éternité, prince victorieux qui n'a pas son semblable, guerrier [1] sur terre depuis...

« Cette maison parfaite, c'est le *serekh* de Rê depuis qu'il est sorti devant [2] sa *meskhenet*; ce lieu parfait à l'intérieur duquel il a été mis au monde [3], comme Khépri devant l'Orient, cette demeure de la naissance de l'aîné, à l'intérieur de laquelle Thot prescrit (le destin) [4] <la place (?)> du fils, du jeune homme; la demeure de l'emmaillotement [5] du faucon d'or, lorsqu'il fut un adolescent (*wdḥ*)... »

Bandeau du côté gauche [6] :

(1) *škw*, *Wb.*, IV, 313 : «Kampfgewühl», «Krieger».

(2) , *Wb.*, V, 282 : «vor». Litt. : «sur le bras»; il ne serait pas impossible ici qu'il faille prendre l'expression au sens propre, la déesse Meskhenet recevant l'enfant sur son bras.

(3) Le passif *sḏm.n.tw.f* dans la grammaire ptolémaïque de Dendara est couramment employé dans des relatives déterminant un antécédent. Voir JUNKER, *Gram.*, § 138.

(4) L'expression se comprend très bien lorsqu'on se souvient qu'à Edfou (I, 27, 2) Thot est dit «qui prescrit le destin sur la *meskhenet*», texte cité par BOYLAN, *Thot*, 185.

(5) Cette périphrase, on le voit, désigne nettement le mammisi, fait qui a échappé à GAUTHIER, *D. G.*, IV, 78, malgré l'observation très précise de BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 347. La notice de Brugsch qui donne quelques exemples est aujourd'hui d'autant plus précieuse que ce savant y donne ses propres copies de textes maintenant perdus.

(6) LEPSIUS, *Denk.*, IV, 60 *b*.

« Vive l'Horus-femelle [1], la souveraine, la Dame du Double-pays ( ], aimée de Râttaoui qui réside dans On du Sud, de Tjenenet, d'Iounit sur le grand siège d'Hathor la vénérable, Dame de Dendara et de Mentjout [2], et de Maât, aimée d'Amon. Les seigneurs de son *ka* la louent pour son œuvre [3] : la maison de Râttaoui, le mammisi d'Horus qui a été délié au moyen de la corde, qui a été mesuré parfaitement. Il ressemble au territoire (*w*) de Chemmis où l'Horus d'or s'est levé [...] qui se courbe devant elle et porte des louanges à la mère d'Hathor avec [...]

« Cette maison vénérable, c'est la *meskhenet* de l'Horus-femelle [...], la maison de Râttaoui. Elle entre en elle en paix au commencement de l'année et [4] au moment de

(1) Nous joignons ⲯ à *Ḥrt* pour le sens. C'est le seul exemple que nous connaissions dans les protocoles de Cléopâtre VII et dans ceux des reines ptolémaïques.

(2) Gauthier, *D. G.*, III, 45, signale ce nom comme une appellation d'Ermant mais sans référence.

(3) *ḥr rꜣ-ꜥwy.s*, *Wb.*, II, 396, 2 : « Das Werk mit Bezug auf Bauen ».

(4) Rien ne nous laissant entendre que la fête d'Ermouthis se pouvait célébrer à Hermonthis en Thot, nous préférons lier par la conjonction de coordination ces deux dates que de faire de la seconde une apposition à la première.

la fête d'Ermouthis. Venir vers elle par Amon-le-vénérable [1] muni du souffle doux du Nord. En ce commencement, elle se remémore [2] Sa Majesté (= celle du dieu). Il l'atteint rapidement, Celle-qui-tend-l'arc [3] étant derrière lui. Elle ne s'éloigne pas de sa marche pour chasser la douleur [...] qui renouvellera celui qui ressemble à son père Amon victorieux [4] pour recevoir [5] les ornements de Rê avec sa couronne de Haute Égypte [...] la place qu'elle aime, comme Horus éternellement. »

Voici maintenant les extraits du bandeau de soubassement qui ont échappé à la destruction [6] :

« [...] Gabet [7] <l'a mis> au monde en Rê vénérable. Râttaoui a enfanté son Horus. Elle se repose en ce beau

(1) D'après Sethe *ʾImn-wr* est une désignation de Montou assimilé à Amon, *Amun.*, § 6.

(2) ⊙ est une écriture de *ḫntt* « commencement » (au sens temporel) signalé (*Wb.*, III, 307, 3) comme glosant le grec ἀρχή dans le décret de Canope. Il faut y ajouter dans celui de Memphis (N. 28); voir Daumas, *Moyens*, p. 206 et 217-218. Le verbe « se remémorer » jette un jour curieux sur la psychologie égyptienne. L'approche du dieu provoque une image-souvenir dans le cœur de la déesse; c'est sans doute une expression du désir.

(3) C'est une épithète de Nekhbet (*Wb.*, V, 452). Effectivement, sur le tableau de la naissance au sanctuaire (Lepsius, *Denk.*, IV, 60), la déesse d'Eileithuyiapolis suit Amon et l'inscription qui la caractérise indique qu'elle « chasse la douleur de la mère royale ».

(4) à lire sans doute *nḫt* « victorieux ».

(5) *šsp* est employé dans l'expression technique « recevoir » la royauté des mains de son père, et traduit en grec par παραλαμβάνω, Daumas, *Moyens*, 236.

(6) Lepsius, *Denk.*, Text, IV, p. 9.

(7) Écriture de *gbt* à qui est assimilée ici Râttaoui dans la mesure où, déesse céleste, elle met au monde le soleil.

monument qu'a fait pour elle son fils qu'elle aime, le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays [...] »

C'est dans la partie antérieure du sanctuaire que se trouvait un bandeau transmis à la fois par Champollion [1] et par Lepsius [2].

« L'Horus-Rê, jeune garçon parfait, doux d'amour, Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays, ( ), Fils de Rê, Seigneur des couronnes, ( ) et la souveraine, Brillante de la salle [3], Dame du Double-pays, ( ). Ils ont fait leur monument pour leur mère Râttaoui qui réside à On du Sud, l'auguste, la puissante, la maîtresse des déesses : celui qui vivifie le Double-pays [4] (= le temple) de mettre au monde Rê, le mammisi du primordial (?) [5]... en belle pierre blanche de grès.

[1] CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, I, 293. Le texte s'arrête aux mots .

[2] LEPSIUS, *Denk.*, IV, 61 *a*.

[3] Cette épithète apparaît dans le protocole de Bérénice II : (GAUTHIER, *Livre des rois*, IV, 260) et pour Cléopâtre VII (*ibid.*, 416-417). Une variante importante est donnée (*ibid.*, p. 259) . Mais le sens précis ne nous paraît pas clair.

[4] C'est évidemment une désignation du mammisi et non, comme Gauthier l'accepte d'après MALLET (*Culte de Neith à Saïs*, p. 131, n. 4), un sanctuaire de Neith. Voir l'appendice.

[5] Il manque peut-être un mot; en tout cas le texte est irrémédiablement corrompu, comme le montre la différence entre les copies de Lepsius et de Champollion.

Sa vue ressemble à l'Orient dans le ciel (?) au moment du petit matin [1].

« En compensation de cela de leur part : vie, durée, stabilité sur leur trône en Orient, Occident, Sud et Nord unis en leur poing; Toméry... »

Brugsch nous a encore transmis un passage qui, toujours d'après Porter et Moss, proviendrait du bandeau de la frise extérieure [2]. Il ne manque pas d'intérêt et nous ne pouvons le négliger bien qu'il soit fort incomplet :

« Rê brille en jeune dans Hermonthis comme le lotus sort du grand lac. Le savant [3] l'a mis au monde dans le nome de tête [4]. Il ressemble au premier qui a été enfanté, l'Horus d'Or de l'Or » [5].

Enfin sur une des photographies de Frith [6] on arrive à déchiffrer sur les architraves de la cour antérieure :

[1] *Nhpw* « le petit matin », *Wb.*, II, 224, 9.

[2] BRUGSCH, *Recueil de monuments égyptiens*, II, 1863, pl. LXXI, 3. Voir P. M., V, 186, une ligne après (31) et (32).

[3] est une épithète de Thot qui ne figure pas dans l'index de BOYLAN (*Thot*, p. 190), mais que l'on trouve, par exemple, à *Dendara* (II, 122, 4) où le roi est dit « aux conseils habiles comme Thot ».

[4] Voir présent chapitre, p. 340, n. 3.

[5] On corrigerait volontiers en , expression tout à fait courante, « le faucon d'or ».

[6] FRITH, *Egypt and Palestine*, 1857, vol. I, pl. 5. Nous devons d'avoir pu consulter le livre rare de Frith à l'obligeance du Dr Keimer qui nous a libéralement ouvert les portes de sa riche bibliothèque. Qu'il veuille trouver ici l'expression de nos remerciements.

« [...] Râttaoui résidant dans On du Sud, Dame du ciel, Maîtresse de tous les dieux; elle repose dans cette œuvre parfaite qu'ont faite pour elle la Dame du Double-pays (Cléopâtre], et son fils, le Roi de Haute et Basse Égypte, seigneur du Double-pays (... <Cé>sar vivant éternellement aimé de Ptah], le dieu Philopator et Philométor. Ils ont fait leur monument pour leur mère Râttaoui qui réside à On du Sud : la demeure-du-lit de la Lumière-solaire [1] qui se lève sur eux [...]. »

Il suffit de parcourir ces documents pour voir quel apport ils fournissent à nos investigations. Tout d'abord ils mettent l'accent sur la théologie cosmique du mammisi, beaucoup plus que tout ce que nous avons lu jusqu'à présent. Même lorsqu'il est essentiellement question du dogme royal, le rédacteur prend bien soin de nous faire remarquer que le jeune dieu est mis au monde « comme Khépri devant l'Orient ». Mais ailleurs des passages plus explicites ou plus développés mettent en parallèle la naissance du soleil issu de Gabet avec celle d'Harprê l'enfant né de Râttaoui. On comprend alors aisément que le dieu qui porte le nom du soleil et la déesse qui est « le soleil-femelle du Double-pays » aient inspiré aux théologiens l'idée de mettre en valeur tout ce que le rite de la naissance contenait de symbolisme cosmique. Aussi successivement le mammisi est-il comparé à l'Orient du ciel à l'aube, lorsque le soleil va se lever, et au lieu où Rê brille, comme le lotus sort du grand lac des origines. Le rituel même de la naissance divine à Ermant, plus que dans les autres temples, insistait comme nous le verrons sur cet aspect.

[1] *šw*, la lumière solaire personnifiée, semble être identique au dieu qu'on honorait déjà à l'époque amarnienne. C'est l'aspect cosmique des rites du mammisi qui paraît évoqué.

Cela ne l'empêchait point pourtant d'avoir, comme partout ailleurs, une valeur essentiellement sociale. Le jeune dieu est roi et son mammisi devient le *serekh* sur lequel l'Horus se perche depuis les origines. Il est l'aîné qui recueille, avec le destin que Thot lui prescrit, sur les briques mêmes où on l'a déposé lorsqu'il est venu au monde, la succession de son père. Il assure ainsi la perpétuité de l'organisation politique stable et bienfaisante sans laquelle le monde retournerait en somme à l'indistinction primitive, car il est le faucon d'or semblable dans son mammisi, comme dans le territoire marécageux de Chemmis, au petit Horus qu'Isis avait suscité à Osiris pour continuer son œuvre civilisatrice.

Mais la plus curieuse peut-être de toutes ces notices si riches de sens est celle où, mentionnant l'entrée de Râttaoui dans ce temple qu'on désigne comme sa maison, à la fête d'Ermouthis, le prêtre nous décrit, à grands traits, le rituel du mystère : Amon vient vers la déesse muni du souffle doux du Nord. L'image du souverain des dieux est en elle. C'est sans doute ainsi, par une sorte de prise de conscience du dieu, que le théologien antique se représentait comment la déesse avait conçu son enfant. Nekhbet qui protège de toute éternité la royauté de Haute Égypte et qui exerce sur les parturientes sa bénéfique influence au point que les Grecs l'ont assimilée à leur Eileithyia, vient derrière le dieu pour chasser les douleurs d'une naissance où doit seulement apparaître la joie divine. Le texte est ensuite lacunaire mais il suit bien le déroulement du mystère. Après la naissance, l'enfant recevra les attributs de la royauté : il est le successeur de son père. Pour la première fois, dans les textes théologiques généraux des temples de la naissance, nous sommes en présence d'une description, sans doute très rapide et schématisée mais précise, du mystère. On voit l'importance que revêt un pareil texte pour nous permettre, dans la mesure où c'est possible, d'identifier le rituel dont il est si souvent question dans les calendriers que nous avons étudiés.

* * *

Plus abondants encore qu'à Ermant, les rédacteurs du mammisi romain de Dendara nous exposent leurs conceptions et commentent longuement leurs rites. Mais ils écrivent d'une manière parfois si étrange et si déroutante au premier abord que leur pensée par moments est plus difficile à saisir. Ils usent des ressources que la cryptographie mettait à leur disposition et parsèment de leurs élégances savantes des compositions en écriture plus claire. Ce sont elles qui nous restent maintenant à lire et à analyser, puisque ce sont les plus récentes. Les remarques faites à propos d'Ermant s'appliquent davantage ici, si c'est possible, et la précision et la quantité des enseignements que nous tirerons de ces inscriptions nous permettront de voir dans quelle mesure on peut identifier le mystère de la naissance divine et royale.

Comme les textes sont ici particulièrement nombreux, nous nous contenterons de lire en entier ceux du sanctuaire et ceux de la salle de l'Ennéade. Des autres, nous n'extrairons que des passages qui présentent pour notre but un intérêt direct. Voici tout d'abord les bandeaux du sanctuaire.

Bandeau du soubassement, côté droit (Sud) (1) :

« Reine de Haute et Basse Égypte, Hathor, l'Or, souveraine des dieux, première de Rê (2) parmi ses filles, vénérable, puissante (3) ; elle vient dans sa maison de l'Or (4).

(1) *Mam. Dendara*, p. 98-99.

(2) [hiéroglyphe] est en antéposition honorifique.

(3) [hiéroglyphe] se décompose en [hiéroglyphe] = *w* (FAIRMANN, *ASAE*, XLIII, nº 264) et [hiéroglyphe] *s* (de *sꜣ*). Voir JUNKER, *Schrift*, p. 29.

(4) Le [hiéroglyphe] qui figure dans *pr*, doit-il se lire? Si oui, on a deux lectures possibles : *nṯrt* (JUNKER, *Schrift*, 5) qui ne convient pas ici, car on ne connaît pas d'expression courante *pr-nṯr*. Ou bien *nb* qui serait excellent : « La maison de l'or » conviendrait admirablement au sanctuaire du mammisi revêtu d'or et appelé dans le grand calendrier d'Hathor à Edfou *rwyt n ḏꜥm* (col. 18, ALLIOT, *Culte*, I, 217 et 231). Voir présent travail, Appendice, p. 514, *s. v. : pr-nb*.

Elle fait le tour du trône dans la demeure-du-rejeton (1). Elle voit (2) ce beau monument qu'a fait pour elle son fils bien-aimé, le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Autocrator, César] fils de Rê, Seigneur des couronnes (Trajan, Auguste, Germanicus]. C'est le mammisi (3) d'Ihy le vénérable dans sa belle fête de la fête du premier de l'an. La demeure-du-lit également de Harsomtous inscrite selon ce qui convient (4), achevée en son œuvre, ornée de son image, selon ce que Thot a prescrit (5)

(1) *ḫ-nww* n'est qu'une variante de *ḥt-nww*. Le *Wb.* note qu'à l'époque grecque *ḫ* = *ḥt* (III, 358, 12). Sur *ḥt-nww*, très courant, voir l'appendice.

(2) [hiéroglyphe] variante matérielle de [hiéroglyphe], au même titre que [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe].

(3) [hiéroglyphe] évoque aussitôt le terme [hiéroglyphes], *Mam. Dendara*, p. 197, 11-12, le signe du monument seul, comportant quatre colonnes, étant lu *ḥꜣyt* (CHASSINAT, *BIFAO*, XXX, 1930, 300). Mais une écriture comme [hiéroglyphes] (grand temple, Salle des off. gauche, 4e reg. inédit) et les représentations de forme [hiéroglyphe] (MARIETTE, *Dendérah*, III, pl. 60, *o*) nous invitent à lire simplement *pr-mst* par représentation directe.

(4) [hiéroglyphes] à lire *sš.ti*. [hiéroglyphe] = *sš* (LEFEBVRE, *ASAE*, XXIII, 233) et [hiéroglyphe] se lit *t* par variante matérielle de [hiéroglyphe] (dans *it* [hiéroglyphe] « père »). On peut rappeler l'écriture [hiéroglyphe] de *tt* (DRIOTON, *Les dédicaces de Ptolémée Evergète II...*, in *ASAE*, XLIV, 1944, p. 120). Il est très remarquable de voir le soin avec lequel le scribe a essayé de donner aux mêmes signes employés à peu d'intervalle des valeurs différentes. Ici c'est même un groupe de signes qui s'oppose à celui du texte parallèle (*ibid.*, 99, 7) où [hiéroglyphe] se lit simplement *ty r*. Pour l'expression *m sn r.f*, *Wb.*, III, 457, 2 : « was sich gehört für etwas »; cf. *Edfou*, VII, 18, 9-10, un texte plus complet : [hiéroglyphes] « Ses parois sont inscrites comme il convient, selon ce qui est dans les écrits anciens. »

(5) [hiéroglyphe] se décompose en [hiéroglyphe] *m* (BRUGSCH, *G.H.*, liste, nº 261) et [hiéroglyphe] *ḏd* (BRUGSCH, *op. cit.*, 150). Mais ici, on voit très bien ce qui a poussé le scribe à composer ce groupe suivi du signe de Thot : c'était de réunir l'animal sacré et la plume de Maât près du dieu véridique par excellence.

à son sujet. C'est une grande merveille qui n'a pas [1] sa semblable; il ne s'en est pas produit depuis [2] le temps des dieux; œuvre vénérable qui n'a point [3] sa pareille [4] parmi les temples d'Égypte. Sa vue ressemble à l'horizon du ciel sous son maître [5] lorsqu'il pénètre dans le ciel [6]. Hathor s'avance, l'Or, la Dame de Dendara, à son époque de l'année, au jour de fête, au temps fixé [7] de la fête d'Ermouthis [8] pour mettre au monde son fils en roi sur le trône [9] de son père. Elle nourrit son fils en monarque. Les dieux et les déesses du Double-pays viennent vers elle et lui donnent l'haleine de vie [10] dans l'enceinte-de-vie.

(1) [hieroglyph] [hieroglyph] : [hieroglyph] = *n*; [hieroglyph] = *wn*.

(2) [hieroglyph] est une botte de papyrus, variante matérielle de [hieroglyph] botte de tiges vertes = *ḏr*.

(3) [hieroglyph] variante matérielle de [hieroglyph] *nn* (Loret, *Manuel*, n° 163 et Scharff, *ZÄS*, 62, 103).

(4) [hieroglyph] *sn* (cf. *Mam. Dendara*, p. 87, 7 et 8; *Ombos*, I, 45, 6 et 492) pour le différencier de [hieroglyph] *twt* qui suit.

(5) [hieroglyph] semble devoir se lire *ʿḳ* — mais ce mot se retrouve deux signes après et on ne pourrait avoir une proposition *ʿḳ nb.s* que si un complément de lieu suivait. Il doit donc falloir corriger [hieroglyph], d'ailleurs douteux, en [hieroglyph]. [hieroglyph] = *ḫ* (Loret, *Manuel*, n° 113) puis *ḥ* par échange phonétique tardif : cf. Junker, *Gram.*, § 30 « [hieroglyph] für *ḥr* ».

(6) [hieroglyph] est le ciel d'en haut ici, alors que, anciennement, il désigne le ciel d'en bas. Voir Mercer, *The Pyramid Texts*... New York, 1952, t. IV, p. 60 et suiv. et pl. VI.

(7) [hieroglyph] *nryt* de *nrt* « le vautour » (Fairman, *ASAE*, XLIII, 302). Remarquer la variété de lecture pour le même signe à très court intervalle.

(8) [hieroglyph] = *Rnnt*. Cf. *Mam. Dendara*, p. 255, 4 [hieroglyph] « les vêtements d'Ermouthis ». Sur la date, difficile à préciser, de cette fête, voir ici même, p. 272 et suiv.

(9) [hieroglyph] = *ḥr st*, selon un procédé d'écriture recherché, fréquent dans nos textes : le groupement des figures et le rébus.

(10) Cette traduction exige la décomposition suivante : [hieroglyph], *ḥr*; [hieroglyph], *n* (provenant de *m*, Scharff, *ZÄS*, 62, 106); [hieroglyph] *.s* (Brugsch, *H.*, liste, 150); [hieroglyph] *ṯꜣ(w)* représentation directe de « l'enfançon »,

Elle reçoit des milliers de *hebsed* du Seigneur d'Achmounein, Hathor la vénérable, Dame de Dendara. Son Père Rê éclate de joie à la vue de son image. Il entoure sa (= d'Hathor) beauté [1] de ses deux bras. Tatjénen est dans l'exaltation en ornant son corps. Dieux et déesses lui font [2] des adorations. Les déesses [3], avec leur tambourin, en jouent pour son *ka*. Les chanteurs [4] de Ihy, fils d'Hathor, hommes et femmes, adressent des prières à sa puissance [5]. Les *Meret* adorent sa beauté, la Maîtresse, la Dame [6] de l'ivresse, la Dame du chant, la Dame de la danse, la Dame de l'oliban, la maîtresse de tresser la couronne, la Dame des femmes, qui donne la gaieté à qui l'aime,

« l'oisillon », d'où par rébus « le souffle »; [hieroglyph] *n*; [hieroglyph] *ʿnḫ*. Mais on pourrait aussi entendre [hieroglyph] *sꜣ*; [hieroglyph] *.s* (pour *sn*, ce qui n'est pas rare); [hieroglyph] (un des innombrables mots pour « enfants ») [hieroglyph] : « et donnent leur protection à l'enfant vivant ». Il est difficile de choisir entre les deux sens qui, au fond, sont équivalents. Les dieux viennent armés vers le fourré de Chemmis où est Isis allaitant Horus, sur le registre supérieur de la frise. Mais ils tiennent aussi le [hieroglyph] de leur main gauche.

(1) La valeur de *nfr* pour [hieroglyph] est indiquée par Junker, *Schrift*, 5.

(2) Remarquer l'emploi de [hieroglyph] avec la valeur *ir*, alors que nous l'avons déjà rencontré avec celle de *wḏꜣ* et *mꜣꜣ*. La recherche de l'élégance orthographique est évidente.

(3) La valeur *nṯrwt* de [hieroglyph] paraît sûre pour *Mam. Dendara*, p. 145, 2 : nous lisons donc ainsi; *wrwt* aurait un sens équivalent.

(4) Il est difficile de dire si l'on doit attribuer à [hieroglyph] la lecture *ḥsw* ou *šmʿyw*. Tous deux ont le même sens : ces chanteurs étaient dirigés par une sorte de maître de chapelle : « le directeur de l'enseignement des chanteurs ». Nous avons une expression à peine différente dans le décret de Canope : [hieroglyph] « La troupe des chanteurs hommes et femmes » (qui nous inclinerait à choisir la lecture *ḥsw*) ᾠδοὺς ἄνδρας καὶ γυναῖκας. Voir à ce sujet nos *Moyens*, p. 187.

(5) Il paraît bien difficile d'interpréter le [hieroglyph] qui figure sous le groupe *bꜣw* autrement que comme une erreur du lapicide pour [hieroglyph].

(6) [hieroglyph] est composé du signe à lire [hieroglyph] et de son support déterminatif.

la Dame des Nebout (1), la maîtresse des deux femmes-bouclées » (2).

Bandeau du soubassement, côté gauche (Nord) :

« Reine de Haute et Basse Égypte, Celle du commencement (3) qui a commencé à être, unique, vénérable, maîtresse des Dieux; se levant (4) en Or, sur son siège dans l'allégresse (5). Elle vient (6) à l'intérieur du temple du rejeton. Elle voit ce monument parfait qu'a construit son fils bien-aimé, le Roi de Haute et Basse Égypte, seigneur du Double-pays (Autocrator, César), Fils de Rê, Seigneur des couronnes (Trajan, Auguste, Germanicus). Les dieux [...] venez avec des cris de gaieté (7), dieux-ancêtres, du pays (8);

(1) Ce sont les vaches sacrées d'Hathor, considérées ici comme nourrices : « les *nebty* de Hathor donnent le sein à Sa Majesté pour son nécessaire » (texte cité par Junker, *Abaton.*, p. 13).

(2) *ḥnskty, Wb.*, III, 120, 15. Cette orthographe se retrouve à *Dendara,* V, p. 58, 1. Hathor y est dite aussi *ḥnwt* « Maîtresse des femmes bouclées ». Le duel fait-il ici allusion à Isis et Nephthys? Sur tous ces noms de chanteuses sacrées, voir présent travail, p. 219, n. 1.

(3) *š3ʿt* « Die Uranfängliche », désignation d'Hathor et d'Isis, *Wb.*, IV, 409.

(4) est une image de la vache céleste qui met au monde le jeune veau du soleil. Il doit donc falloir lire ce signe *wbn.* Un contexte mutilé (*Mam. Dendara,* p. 174, 14) ne laisse pas aisément voir le sens mais, *ibid.*, p. 99, 15-100, 1, il est parallèle à *ḫʿ* et on lit : « se levant avec la couronne blanche, apparaissant avec la couronne rouge ». *ibid.*, p. 157, 13 : « se levant de la Nounet ». Brugsch, *G. H.*, n° 159, lit un signe très voisin *b3ḫ,* mais les exemples précédents nous invitent à préférer la lecture *wbn.*

(5) *imty* « le nourrisson de Bouto » devient *im* et *m* par acrophonie. Le mot *ḫʿʿ* se complète très aisément.

(6) = *i(y)* + *s.*

(7) = *hy* « gaieté ». Le déterminatif, un homme qui gesticule de joie, porte la lecture .

(8) Le qui suit indique qu'il faut lire *t3*, *Wb.*, V, 212.

venez avec des gestes de joie, Isis a enfanté Horus (1) dans (2) Chemmis. Les dieux et les déesses viennent pour le voir. L'Égypte est en fête. Le Pays tout entier (3) est en joie (4). Les temples sont jonchés de brillants (5); une clameur de joie (monte) dans Dendara (6). Ceux qui sont dans It-di (7) ont le cœur dilaté. Le son du tambourin fait le tour du siège-du-tambourin. Le pays-d'Atoum se réjouit (8). L'alacrité se produit (9) dans la place-de-l'ivresse. On adore Rê (10) dans (?) la place-de-la-dilatation de-cœur. Ihy le

(1) : Les deux mots *Ist* et *Ḥr* sont écrits par un seul signe dont l'un porte l'autre en composant le tableau de la mère ayant l'enfant-roi sur ses genoux.

(2) = *m,* voir p. 352, n. 5; et *ḫnw, Wb.*, III, 371.

(3) *t3 ḏr.f, Wb.*, V, 589. = *m,* voir ici-même, p. 350, n. 10.

(4) = *ršwt* : *Rʿ* par acrophonie donne *r. šw* se lit par représentation directe et *Tfnwt,* par acrophonie, *t.* On voit l'intérêt de cette écriture qui représente le créateur et la première dyade de la création pour écrire le mot « joie ». La recherche, ici, se nuance curieusement d'une intention théologique. Cf. *Mam. Dendara,* p. 259, 14 : . Voir aussi *ibid.*, p. 226, 6 et 143, 11.

(5) *stt* par représentation directe. Une phrase tout à fait parallèle se lit *Mam. Dendara,* p. 144, 3. Mais cette expression de la joie provenait d'un acte liturgique qui devait avoir pour but de la procurer. Cf. présent ouvrage, IIe partie, chap. I, B, p. 213, n. 5.

(6) Sur cette écriture de *ʾIwnt* et d'autres analogues, voir Junker, *Schrift*, 6.

(7) *imyw* : voir, ici-même, p. 352, n. 5. Pour *It-di,* voir présent travail, livre II, chap. I A, p. 197, n. 4.

(8) *ḫntš* : = *ḫ* (Fairman, 189 *b*) et = *ntš* « etwas besprengen; eine Flüssigkeit sprengen », *Wb.*, II, 356. Le déterminatif au *Wb.* ne fait pas figurer dans la main droite du personnage. Il est encore très curieux de voir avec quel soin le même groupe, à bref intervalle, recouvre deux lectures absolument distinctes.

(9) *ḫp(r) m-ḫnt.* Visiblement le « crypteur », si l'on ose risquer ce mot, a essayé, travaillant pour un mammisi, d'employer le plus possible la figure de l'enfant avec ses multiples lectures déterminées par quelque détail ou quelque complément phonétique.

(10) C'est un essai d'interprétation du groupe très fruste que nous avons donné en note.

vénérable se lève [1] de son château mystérieux, comme Rê, brille dans son horizon [2]. Son père Rê lui a légué sa fonction, sa royauté du ciel et de la terre. Ptah l'a

(1) = *wbn*. Cette lecture est attestée par de nombreux exemples empruntés au mam. romain de Dendara. Le signe a plusieurs variantes provenant de l'addition du faisceau de rayons qui irradie du soleil et de la suppression des uraeus; les deux éléments stables sont le disque solaire et les ailes repliées. Voici des exemples où *wbn* est exigé par le contexte; jeu de mots : (*Mam. Dendara*, p. 183, 17) «C'est Celui-qui-se-lève-en-or, se levant dans Torẹret»; *pr m ꜣḫt* (*ibid.*, p. 222, 14) «sortant de l'horizon, se levant du Noun»; (*ibid.*, p. 252, 14-15) «égalisant l'horizon de Celui-qui-se-lève-en-or». (*ibid.*, p. 187, 17) «éclairant le ciel et la terre, lorsqu'il se lève». Le nom du dieu solaire *wbny* «Celui-qui-se-lève» est parfois écrit ainsi : (*ibid.*, p. 145, 4) «Celui-qui-se-lève, vénérable, brillant dans la Nounet». Il est inutile de donner tous les exemples. Voici le relevé d'un certain nombre d'autres auxquels la valeur *wbn* convient parfaitement : *ibid.*, 115, 21; 136, 16; 185, 12; 185, 7; 187, 2-3; 190, 1; 192, 7-8; 236, 7-8; 253, 3.

(2) = *p*. Brugsch, *G. H.*, 340. = *s* (Junker, *Schrift*, p. 26); écrit *d*, par affaiblissement de la sonore. Le déterminatif est •. Ensuite il faut rétablir . Mais on ne peut parler proprement de perturbation. Il s'agit plutôt d'un groupement harmonieux des signes. Un texte parallèle se trouve sur les architraves : Iḥy . . . , *ibid.*, 273, 4 : «Ihy apparaissant dans le mammisi comme Rê brille dans son horizon». = *p* (Junker, *Schrift*, 4, 27); = *sd*, de *sḏ(ty)* «le jouvenceau»; est un déterminatif. L'équivalence est établie par (*Mam. Dendara*, p. 180, 1-2) et (*Dendara*, V, p. 74) «Brillant au moyen de l'uraeus, apparaissant avec la couronne rouge». Ici, au tableau précédemment constitué on a joint —, soit *t*, complément phonétique de *sḏ*. Autres exemples, *Mam. Dendara*, p. 143, 16 et p. 165, 14. Le bandeau de soubassement de la salle hypostyle contient aussi ce groupement : (cf. Dümichen, *Baugeschichte*, XLII, 1, en corrigeant le dessin inexact d'après notre propre copie). «L'Or des dieux brille en elle.» Du côté Sud, on a une écriture à peine différente : (Dümichen, *op. cit.*, XLII, dernière ligne) «Celle qui brille en or».

distingué sur la *meskhenet* [1]. Amon lui a donné le souffle de vie. La vache céleste [2] d'Horus, la Chétyt [3], le nourrit avec son lait; elle l'allaite pour être souverain bienveillant. Thot écrit pour lui des annales de millions de *hebsed*. Il est apparu en tant que Celui-des-deux-maîtresses. Sa Dame Isis place devant lui [4] son uraeus avec douceur. Elle lui donne le pays d'Égypte en joie de cœur. Hathor, la vénérable, lui donne son lait doux; elle le distingue par son amour. Que votre cœur [5] soit charmé, ceux qui êtes dans la demeure-du-lit, enfants de Tatjénen. Le Maître de l'Univers lui a dit lui-même, de sa propre bouche [6] : «Tu seras grand [7], tu seras puissant, tu gouverneras [8] tout le Double-pays. Que ton cœur soit charmé, Ihy le vénérable, fils d'Hathor. Ta mère [...].»

Ces deux documents parallèles doivent être examinés

(1) Cf. une expression toute pareille avec le «destin» dans le temple de la naissance d'Isis, cité ici-même, livre I, chap. III, p. 33, n. 6. Le premier élément de *msḫnt*, *ms*, écrit , tient à la main droite.

(2) C'est un autre nom de la vache céleste Methyer; voir Bonnet, *Reallexikon*, 404, et, ici-même, livre II, chap. I A, p. 196, n. 6. Au *Mam. d'Edfou*, p. 52, 3, la mère d'Ihy est assimilée à Ihet «Sa mère, la Puissante, est comme la vache-céleste».

(3) Chétyt, la déesse-vautour d'El-kab, est aussi considérée comme la nourrice des enfants divins, *Wb.*, IV, 554, 15.

(4) *šḫm* est à lire ici *šḫn(t)* «vorn sein lassen», *Wb.*, IV, 255.

(5) *ib* «le cœur» parce que Thot est le «cœur de Rê», Boylan, *Thoth*, Oxford, 1922, p. 180.

(6) *rꜣ* «l'oie» écrit, par rébus, *rꜣ* «la bouche». Même orthographe dans l'inscription du socle du *Sanatorium de Dendara*, in *BIFAO*, t. LVI, 1957, col. 3 (p. 9, n. 3 du tirage à part).

(7) se décompose en = *i* + = *iw*.

(8) Sur cette expression et son équivalent copte, voir nos *Moyens*, 195.

séparément. Tous deux débutent par une sorte de protocole d'Hathor suivi d'une mention de son arrivée au mammisi lors des fêtes. C'est alors une sorte d'exposé du rituel fait d'un point de vue théologique et dont les dernières phrases, de part et d'autre, tirent les conclusions. Cette composition, très étudiée, est remarquable. Sans doute des éléments divers entrent dans sa rédaction : « Que votre cœur soit charmé!... » est certainement un fragment d'hymne aux dieux parèdres. Mais ce n'est point une juxtaposition un peu inorganique comme cela avait lieu à Edfou par exemple. C'est au contraire une construction soignée dont le but apparaît clairement : commenter théologiquement les rites mammisiaques et nous en donner le fil conducteur et le sens.

Aussitôt achevé le protocole d'Hathor et le roi constructeur, Trajan, nommé, les désignations les plus évocatrices du temple nous sont données : le mammisi, la demeure-du-lit. Il a été construit selon les normes anciennes et les images qui couvrent ses murs sont conformes aux antiques prescriptions du sage dieu Thot. S'il ressemble à l'horizon du ciel, c'est ici dans un sens très particulier. Tous les temples, en effet, ressemblent à l'horizon en ce sens que le dieu qui en sort est assimilé, lors de la procession, au disque solaire apparaissant au ciel oriental et, à son retour, au dieu qui regagnait l'horizon occidental [1]. Ici le jeune dieu Ihy, assimilé au soleil, est enfanté dans le sanctuaire par sa mère. Ce n'est donc point lorsqu'il sort en procession, pour aller au *djadja-nesout* par exemple, que le temple est son horizon, mais constamment le rite de la naissance raconté sur la paroi transforme le temple en horizon divin. Et nous retrouvons là, une fois de plus, le symbolisme cosmique du mammisi.

Tout naturellement l'image de la naissance du soleil amène le rédacteur à une des fêtes essentielles où elle était célébrée : celle d'Ermouthis. Et la succession des tableaux

(1) Cf. *Revue d'ég.*, t. VIII, 1951, p. 48, n. 5.

liturgiques est évoquée à grands traits. La déesse met son fils au monde, mais pour être roi. C'est ce que le texte tient à préciser aussitôt pour dégager d'emblée la signification du rite. Et elle le fait roi en le nourrissant de son lait. Le lait d'Hathor communique à l'enfant, par sa substance divine, la qualité royale des dieux. Nous avons déjà étudié cette idée dans l'offrande du lait : « elle nourrit son fils en monarque ». Puis vient la théorie des dieux et des déesses qui gagnent le marais de Chemmis auquel le mammisi est assimilé. Ils viennent chargés de vie et de protection. Alors Thot inscrit pour elle des milliers de *hebsed.* Rê l'embrasse. Ptah l'orne et, de tous ces actes divins, l'enfant-roi bénéficie bien que cela ne nous soit pas dit directement, puisque le bandeau de droite est réservé à sa mère alors que le bandeau de gauche lui est surtout consacré. Les actes rituels s'achèvent par l'explosion de joie des dieux et des déesses qui, sur le soubassement, jouent du tambourin. Des chants sont exécutés par le groupe des chanteurs, hommes et femmes, et les deux Meret que nous avons déjà vu apparaître lorsque nous avons étudié les offrandes. S'il est question d'elles ici derechef, c'est que leur rôle n'était pas confiné au rituel d'offrandes mais s'étendait aussi à la liturgie la plus élevée du mammisi et nous verrons que ces chœurs remplissaient, lors de l'exécution du mystère, une fonction importante [1].

Le bandeau de gauche suppose, en quelque sorte, tout ce que nous a appris l'inscription parallèle. C'est essentiellement au dieu-roi qu'il se rapporte. Et d'abord c'est une description de la joie divine après la naissance, lors de la procession des dieux au fourré de Chemmis. Tout le temple de Dendara est en fête. Alors commencent les cérémonies d'intronisation royale du fils d'Hathor. Il apparaît en roi comme Rê, non point cette fois d'un point de vue surtout cosmique mais plutôt métaphysique et

(1) Nous en avons déjà dit un mot dans *Sur deux chants liturgiques des Mam. de Dendara*, in *Revue d'ég.*, VIII, 1951, p. 45.

social : il est roi, comme son père, qui lui lègue sa fonction, sa royauté universelle. Et les divers rites sont mentionnés : le rôle de Ptah lui prescrivant son destin, celui d'Amon lui donnant le souffle de vie, celui de la vache céleste lui fournissant un aliment divin qui le fera participer à la souveraineté universelle, celui de Thot qui écrit ses annales infinies, celui d'Isis qui le munit de sa magie, sous la forme de l'uraeus protectrice, celui d'Hathor qui l'allaite. Et finalement, après un vibrant appel aux dieux, on nous transcrit un fragment du rituel par lequel le Maître de l'Univers proclamait, de sa parole créatrice, la royauté même de l'enfant.

Nulle part ailleurs, on ne nous avait exposé avec autant de précision et d'ampleur le contenu et le sens du mystère de la naissance divine. Les inscriptions du mammisi de Dendara, élaborées soigneusement, d'une précision théologique très complète, commentent, tour à tour, pour la mère et pour le fils, les représentations si précieuses qui illustrent les murs du sanctuaire.

Comme il est normal, à l'époque très tardive, les bandeaux de la frise sont beaucoup plus préoccupés des questions dogmatiques relatives à la présence divine dans le temple et à la manière dont elle s'opère. Cette fois les rites sont beaucoup moins précisés mais nous y trouverons des indications sur le but très général du temple qui permet la présence divine grâce à l'union du *ba* et de la statue-*bès*.

Bandeau de la frise, côté droit (Sud) (1) :

« Vive le dieu parfait, l'enfant d'Hathor, le garçon (2)

(1) *Mam. Dendara*, p. 99-100.

(2) *wḏḥ* est écrit par le signe de l'enfant accroupi entouré de sa lecture phonétique, comme au temps archaïque. Mais le but est ici, visiblement, de composer un tableau donnant l'enfant sur la plante qui est un symbole de la création du dieu solaire par lui-même. Un signe analogue qui, apparemment, ne se lit pas, se rencontre *Mam. Edfou*, p. 52, 2 : « Combien sa Majesté ressemble à Celui-qui-se-lève-dans-⟨l'horizon⟩ ».

issu d'Horus Behoudity, nourri par la vache céleste (1), installé en maître (2), allaité par la vénérable, le fils qui protège son père. Se levant (3) en roi de Haute Égypte, apparaissant en roi de Basse Égypte, entrant dans sa *tjentjat* (4) lors de la fête de l'ouverture de l'an (5). Le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Autocrator, vivant éternellement), Fils de Rê, Seigneur des couronnes (César, Trajan, Auguste), aimé d'Hathor la vénérable, Dame de Dendara, Ihy lui-même; il a préparé la fondation d'une *âryt* pour Menhyt (6); il a fondé une demeure-de-

(1) sans aucun élément de lecture, a sans doute la valeur *ʾIḥt*. Il s'agit ici de la vache céleste. Le rapprochement est déjà fait au mam. d'Edfou dans un texte cité à la note précédente. Voir présent chapitre, p. 355, n. 2.

(2) Le lait de la vache céleste a le pouvoir de faire participer par son essence le roi à la monarchie divine universelle, comme nous l'avons déjà signalé. *sʿḥʿ* « als König einsetzen », *Wb.*, IV, 54, 2.

(3) Nous avons interprété ce signe par *wbn*, présent chapitre, p. 352, n. 4.

(4) se décompose en *ṯn* + *ṯꜣ*, « l'oisillon ». détermine l'ensemble et compose un tableau qui exprime bien la royauté avec la couronne de Ptah-Ténen qui procure les jubilés et le jeune faucon posé sur son trône. Le même mot avec une écriture à peine différente, se retrouve au grand temple sur le bandeau de soubassement extérieur (Sud), à la salle hypostyle (Dümichen, *Baugeschichte*, pl. XLIII, 2-3) : « Il régit sa *tjentjat*, le cercle de la terre entière » (le ʿ de *ṯnṯꜣt* est visible sur le trône dans l'original). Cf. aussi , salle hypost. band. frise, intér. Ouest (Dümichen, *Baugeschichte*, XXXVII, 8. Dans la copie de Dümichen le lion a la queue abaissée). Sur le sens symbolique de la *tjentjat* qui, au moins à notre époque, est considérée comme un équivalent de la *membyt* ou du *serekh*, voir présent travail, livre II, chap. II, p. 247, n. 1.

(5) *ḥb wp-rnpt*, à l'état absolu; c'est une des façons de rendre le datif de temps grec; cf. Daumas, *Moyens*, § 26 *a*.

(6) par acrophonie de *Mnḥyt* = *m*; *n*, par acrophonie de *nṯrt*; — *ḥ* (lecture de M. Drioton). , dans l'inscription du verrou, à la porte extérieure Ouest du temple d'Apit (Karnak) écrit « Sekhmet-Menhyt », ainsi que le traduit A. Varille, *ASAE*, LIII, pl. IX et p. 91.

l'engendrement [1] pour l'Or des dieux, plus auguste que l'horizon d'éternité, en elle, semblable au ciel portant le disque solaire, d'une longueur parfaite, d'une largeur conforme à la norme [2], d'une hauteur (?) [3] exacte. Sur ses parois sont inscrites les attitudes [4] des dieux parèdres, les images-souvenirs parfaites de la Dame de Dendara, gravées au mieux en travail de Tatjénen par les artisans les meilleurs de leur heure [5]. Les statues divines vénérables, saintes de forme, de la maison d'Hathor sont solidement établies [6] à la place où elles sont. L'Ennéade du

(1) On voit par ce passage que *ʿryt* désigne le temple d'une manière générale tandis que *Ḥt-wṯt*, le sanctuaire, est construit à l'intérieur de l'*ʿryt* — mot difficile à traduire mais qui doit se rattacher à la racine *tʿr*, ⲁⲗⲉ (S.), ⲁⲗⲏⲓ (B.), cf. sémit. עלה, «monter», «élever». Cela fait peut-être allusion au fait que le temple est un socle dressé vers la divinité. Et dans certains textes, le mot paraît bien désigner le toit où monte la procession.

(2) , *Wb.*, V, 524, 16 «Bedürfnis».

(3) *mḏ-wmt* «auch in der Zusammensetzung *mḏ-wmt*, neben Höhe und Breite als dritte horizontale Dimension.» (*Wb.*, II, 184, 14). Mais ce sens ne convient absolument pas ici, puisque la longueur, *ꜣw*, et la largeur, *wsḫt*, viennent de nous être données. Nous avons donc traduit ici «hauteur», mais il conviendrait d'examiner tous les exemples de ces textes fort nombreux et on arriverait à déterminer sûrement le sens exact de chacune de ces expressions.

(4) *šḫrw* (*Wb.*, IV, 258; cf. *Mam. Dendara*, p. 125, 2) au sens d'«attitude» comme dans les tombeaux royaux de Thèbes : Champollion, *Notices descriptives*, I, p. 766-768 *passim*.

(5) C'est *wnwt* par représentation directe. C'est ainsi que sont gravées les heures du jour dans le naos en fausse-porte au fond du sanctuaire (*Mam. Dendara*, pl. XXXVIII, B et LVIII). Les heures de la nuit, au contraire, portent une étoile sur la tête. C'est ainsi qu'elles figurent à Philae sur la face Sud du pilier d'angle Nord-Est, au déambulatoire du mammisi. Dans le mam. romain de Dendara, elles ornent les textes de conjuration nocturne, pl. LXX. Le même signe se trouve *Mam. Dendara*, p. 253, 16 : , dont la lecture est assurée par le parallèle *ikr ḏbʿw* , *ibid.*, p. 180, 12-13 «aux doigts habiles, le premier de son temps».

(6) *wḥʿ* «Oft in Pseudo-part. als Zusatz... gegründet, festgelegt auf seinem richtigen Platz» (*Wb.*, I, 349, 13).

Pays-d'Atoum [1], demeure à sa place juste. L'image de l'Or des dieux vient, elle apparaît au ciel en face de son temple et elle vole en femelle de faucon à la forme divine, tandis que l'Ennéade de Sa Majesté l'accompagne. Elle se pose sur sa statue-*bès* dans le sanctuaire de son *ka*. Son cœur s'unit à sa statue de culte. Rê la loue plus que sa mère lorsqu'elle sort en sa forme renaissante, pour vivifier les gens de son domaine. Elle prend soin [2] de son fils en Roi de Haute Égypte sur le trône d'Horus tandis que tout le Double-pays marche sur son eau (= lui est fidèle) et qu'il est Horus qui demeure sur son *serekh* [3] parmi les *kas* vivants éternellement.»

Bandeau de la frise, côté gauche (Nord) [4] :

« Vive le dieu parfait, né d'Isis, fils aîné d'Osiris, roi [5] de l'horizon de l'Horizontale qui renouvellera le commencement de l'Ennéade [6]. Les dieux ont existé après [7];

(1) doit se lire sans doute en clair ; cf. *JEA*, 30, 9.

(2) *pḫr*, lorsqu'il a ce sens, est d'habitude suivi d'une préposition (*Wb.*, I, 546, 18-20 et 547, 4). Le sens, bien que le verbe soit suivi d'un complément direct ici, ne paraît pas douteux.

(3) équivaut en clair à ; la valeur *mn* de est donnée *Wb.*, II, 60. Les signes ont été légèrement déplacés pour composer un tableau. Même composition sur les colonnes de la salle hypostyle au temple majeur (inédites).

(4) *Mam. Dendara*, p. 100.

(5) Le signe étant détérioré, la lecture *nswt* est conjecturale.

(6) = *ḥꜣt* par variante matérielle, cf. Brugsch, nº 175. qui représente neuf fois le signe doit donc se lire *psḏt*, «l'Ennéade». L'expression *ḥꜣt psḏt* est un équivalent de *ḥꜣt nṯrw* «le commencement des dieux». C'est une épithète appliquée à Hathor créatrice (*Hieroglyphic Texts from Egyptian stelae... British Museum*, VII, 1925, pl. XXXII) et au roi (stèle du Satrape, l. 10 = *Urk.*, II, 18, 2). On trouve une écriture très voisine de *psḏt* à *Edfou*, VII, 12, 5.

(7) Cette traduction est conjecturale. Voici l'interprétation que nous proposons sous réserves : = *nṯrw* (sujet); = *ḫp* par

les deux yeux [1] sont venus à l'existence après lui. Sa durée [2] est aussi longue que celle d'Atoum qui fait apparaître tout souverain sur son siège parmi les dieux jusqu'aujourd'hui. Le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Trajan, Auguste, vivant éternellement) Fils de Rê, Seigneur des couronnes (César) aimé d'Isis, la vénérable, Mère divine, Dame d'It-di qui réside à [3] Dendara. C'est le Roi de Basse Égypte lui-même, il a construit un grand siège pour la plus vénérable des déesses. Il (= le grand siège) est bien plus beau qu'il n'était auparavant. Il a fait élever une demeure de l'engendrement à la fille de Geb, sur ses fondations. Il n'y en a pas de pareille dans les sanctuaires du Double-pays. Sa longueur est exacte, sa largeur selon la sentence [4], sa norme est en travail parfait. Les parois sont inscrites avec des sentences parfaites, avec les formules efficaces des offrandes [5]. Les formes vénérables de la reine de Dendara sont inscrites sur ses parois à leur place. Les statues [6] redoutables de Rê,

acrophonie de *ḫpš* (variante matérielle de); = *m-s*ꜣ (= *m*, Junker, *Schrift*, p. 26 et = *s*ꜣ, Junker, *ZÄS*, 43, 112). Ce serait une grande élégance que d'avoir employé, à très peu d'intervalle, trois signes voisins , , , avec des valeurs absolument différentes.

(1) *nṯrty* (*Wb.*, II, 366, 5) désigne les deux luminaires, yeux du dieu solaire.

(2) *ʿḥʿ*, Brugsch, 65, souvent dans le mot «durée».

(3) se décompose en et *ib*, Thot étant le cœur de Rê.

(4) se décompose en = *ḏ* et *s*; cf. *Dendara*, V, 59, 7. La suppression du déterminatif n'est pas rare dans l'écriture ptolémaïque. Bien que, généralement, les rédacteurs évitent de répéter le même mot, ils ont commis, semble-t-il, ici une petite négligence puisque nous retrouvons peu après. Le mot *s*ꜣ*t* «paroi» est également employé deux fois à la ligne suivante et avec la même orthographe.

(5) L'expression *ḏ*ꜣ*ls* ꜣ*ḫw n ḥtpw* déterminée par doit désigner un rituel d'offrandes particulier.

(6) *šspw*. L'orthographe avec est indiquée au *Wb.*, IV, 536.

qui est au-dessus des dieux, sont gravées au mieux en elle. Sa vue luit [1] plus que celle d'une étoile, depuis le soir jusqu'au [2] rayonnement du disque solaire dans le matin [3]. Lorsque Sa Majesté vient du ciel pour son temps fixé et qu'elle a contemplé ce beau monument qui a été fait pour son *ka*, elle plane en femelle de faucon couleur de turquoise [4], sa cour étant de chaque côté d'elle. Elle se pose sur son corps, dans son enceinte sacrée. Son *ba* s'unit à sa statue-*bès*. Son cœur exulte lorsqu'elle [5] a vu sa forme. Son visage est ravi devant son image divine. Elle loue Rê plus que son domaine. Son cœur est élargi, sa durée est de millions d'années. Elle élève son fils comme roi de Basse Égypte sur la *membyt* [6], tandis que les deux

(1) *pʿpʿ*; = ʿ, Loret, *Manuel*, Liste 10. = *p*, par variante matérielle de . Pour d'autres écritures curieuses de ce mot convenant particulièrement au mammisi, voir , *Mam. Dendara*, p. 167, 8 et p. 184, 11. Bien que le *Wb.* (I, 104) distingue deux mots *pʿpʿ*, il est infiniment probable qu'il s'agit d'un seul et unique mot. Le fait de «luire» pour le soleil est aussi celui de «naître». Du reste c'est par contact avec les rayons luisants du disque que l'on amène à la vie divine une statue. L'or est facteur de naissance et de vie. Voir notre travail sur l'or, in *RHR*, t. CXLIX, 1956, p. 1-17.

(2) , *iw*, écrit ici *r*, ce qui est courant depuis le néo-égyptien.

(3) Des idées semblables mais moins développées se lisent à *Dendara*, V, 108, 4 : «le cuivre brillant comme le disque solaire». (*Mam. Dendara*, p. 159, 4-5) «leur vue brille plus que le rayonnement du disque solaire».

(4) Les dieux sont composés d'or ou de pierres précieuses. Des exemples intéressants bien que peu nombreux sont donnés par Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, Leipzig, 1924, p. 54-58. Hathor est dite (Mariette, *Dendérah*, III, 77*c-d*) «*Ba* divin, couleur de turquoise». Notre exemple montre (puisqu'il s'agit de femelle de faucon, on ne peut parler de peau) qu'il faut traduire *inm* par «couleur» ici et non par «peau» comme fait Grapow, *op. cit.*, p. 55.

(5) Sur ce signe, voir présent chapitre, p. 350, n. 2.

(6) C'est certainement ainsi qu'il faut lire ce signe. Les autres lectures ne conviennent pas et, parmi les trônes royaux d'apparat,

pays sont réunis sous sa double couronne parmi les *kas* vivants, éternellement ».

Comme on peut le voir à première lecture, ces considérations architecturales et théologiques n'ont à peu près rien qui se rapporte de manière stricte au mammisi. On pourrait presque les trouver au grand temple. Aussi leur joindrons-nous, avant de les analyser, les inscriptions qui figurent au plafond en deux bandes longitudinales encadrant les vautours et les cobras ailés qui font leur protection dans l'axe du sanctuaire. Elles remplacent symboliquement les architraves dont on a fait l'économie puisque l'intervalle d'un mur à l'autre n'excédait pas la portée des dalles de couverture. Elles sont consacrées au rôle de Rê dans le sanctuaire (1).

Bandeau de droite (Sud) :

« L'âme de Rê (2) se lève (3) dans le ciel sous sa forme secrète vénérable de Behoudity bigarré de plumage (4). Les deux uraeus sont avec lui qui font sa protection (5). Leur double brûlure est autour de lui en flammes. Le vautour est à sa droite, le diadème (6) à sa gauche pour le protéger. Son corps est à l'ombre de leurs ailes. Il accomplit sa course en hâte, ses deux ailes s'ouvrent en volant (7) à l'égal (8)

celui-ci convient bien. Le *Wb.* (II, 68 et 63) lui donne comme déterminatif [hiéroglyphe]. On trouve à *Edfou*, VII, 11, 3-4, le signe [hiéroglyphe].

(1) *Mam. Dendara*, p. 143-144.

(2) [hiéroglyphe] doit se lire *Rʿ*. Cf. présent chapitre, p. 325, n. 1.

(3) Voir présent chapitre, p. 354, n. 1.

(4) Pour la valeur de ce signe, voir FAIRMAN, *BIFAO*, XLIII, 98.

(5) [hiéroglyphe] = [hiéroglyphe], CHASSINAT, *Rev. Eg. anc.*, II, 5.

(6) [hiéroglyphe] variante matérielle de [hiéroglyphe] avec la valeur *ḥry-tpt* (*Wb.*, III, 141), cf. DRIOTON, *Essai*, nº 35.

(7) Le [hiéroglyphe] remplace couramment [hiéroglyphe] dans l'écriture à l'époque grecque (cf. JUNKER, *Gram.*, § 30 *b*) au point que le *Wb.* (I, 225) donne cette orthographe du verbe *ʿẖy*.

(8) [hiéroglyphe] = *m*, DRIOTON, *Livre du jour*, p. 110, note que cette valeur avait déjà été signalée par Dévéria. Ici *m* > *n*. [hiéroglyphe] *nḥr* = « qui égale ».

de son amour. Il se pose dans le grand siège de l'Or des dieux. Il s'empare de la demeure-de-l'engendrement ensuite. Son cœur est dans l'allégresse lorsqu'il a joint son représentant vivant sur terre, Ihy le vénérable, fils d'Hathor. Il se repose là avec sa fille Hathor, la vénérable, Dame de Dendara. Les dieux sont dans la gaieté, les déesses font des gestes de joie. Ceux qui sont dans l'horizon, leur cœur est doux; Tareret circule dans la joie (1). La place-de-la-douceur-de-cœur de Rê est dans la dilatation de cœur. Le mammisi est en fête. La demeure-de-l'enfant est dans l'allégresse dès que Râit l'a vue. Il approvisionne sa maison de pain, viande, vin; il dote son temple du nécessaire. Il met en ordre sa ville. Il fait durer ses nomes. Il loue Rê pour elle et <son> fils qu'elle aime, le Roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Autocrator, César] sur le trône de Rê parmi les vivants, éternellement. »

Bandeau de gauche (Nord) :

« L'âme d'Atoum brille (2) dans le ciel-serein (3) en sa forme auguste de disque ailé qui domine les dieux. Les deux yeux sont derrière lui qui gardent Sa Majesté, qui protègent (4) son corps contre les ennemis. Le vautour à sa droite, l'enroulée (5) à sa gauche; Celle-du-Sud et Celle-du-Nord assemblées autour de lui. Il allonge sa marche; il étend (son) vêtement (6) en volant vers le lieu de son

(1) Pour cette écriture, voir présent chapitre, p. 353, n. 4.

(2) C'est le signe *psḏ* que nous avons déjà rencontré et commenté, présent chapitre, p. 354, n. 2. Il faut supposer dans la lacune *t*, complément phonétique, sous forme de [hiéroglyphe], car elle n'est pas assez grande pour loger le déterminatif [hiéroglyphe].

(3) C'est une désignation du ciel, *wḏꜣt*, *Wb.*, I, 402, 5.

(4) [hiéroglyphe] *mkꜣ*, BRUGSCH, 248.

(5) *mḥnyt*, *Wb.*, II, 129. Valeur déjà signalée par LORET, *Manuel*, 401. Désignation de l'uraeus du soleil.

(6) [hiéroglyphe] orth. fréquente de *ḥdi* à Dendara; fait image ici; le verbe employé pour dire « étendre » (les ailes) est suivi du complément « vêtement », car les ailes sont comparées à un vêtement dont normalement le faucon serait couvert.

désir [1]. Il entre dans l'âryt sous la protection de son *oudjat*. Il fait son siège dans la demeure-du-garçon. Il s'unit à sa représentation qui repose sur son siège, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor. Il monte là auprès de son uraeus, la puissante, Isis la vénérable, mère divine. Le ciel est en fête, la terre en joie-céleste [2]. Les temples sont jonchés de brillants [3]. It-di est dans le rajeunissement lorsqu'il renouvelle le disque [4]. Khéperet [5] se trouve dans la jubilation. L'horizon de l'Horizontale, il place sa tête en lui, il aperçoit sa statue avec son diadème. Il inonde sa maison de ses aliments et de ses provisions; il enrichit ses greniers de toutes bonnes choses. Il fait durer son fils bien aimé, le fils de Rê, Seigneur des couronnes (Trajan, Auguste] sur le trône d'Horus parmi les vivants, éternellement. »

On voit bien le double but de ces documents. Ils insistent d'abord sur la conformité du plan du mammisi avec les modèles inscrits de tout temps dans les archives. Les dimensions sont parfaitement conformes aux normes. Les représentations qu'il contient étaient également canoniques, les dieux, en l'espèce, les *bas* d'Hathor évidemment, puis de Rê, n'ont aucune peine à se fixer sur les corps qui leur ont été préparés par les soins des hommes. Mystiquement ils infusent leur vie divine à leurs images et les lignes précieuses que nous lisons ici nous en décrivent la

(1) Pour le signe ‖, voir présent chapitre, p. 350, n. 2. Sur *ḏr ib.f*, voir *Wb.*, V, 588, 15.

(2) Littéralement : en «turquoise». Voir sur ce sens du mot, Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke*..., 56.

(3) Voir présent chapitre, p. 353, n. 5.

(4) Cette expression est bien expliquée au *Wb.*, IV, 491, 11 et 12. «Proprement de la lune : emplir à nouveau le disque»; «Souvent au figuré, se rajeunir.»

(5) Ce nom de Dendara *Ḫprt*, avec lequel joue le verbe employé *ḫpr*, n'est pas indiqué par Gauthier, *D. G.*, IV, 174, qui donne le mot avec (?), et ne note pas que c'est une désignation de Dendara, ce que le parallélisme avec *'It-di*, rend certain ici.

modalité. Il n'y aurait pas lieu de commenter davantage ces indications qui ne manquent pas de nombreux parallèles dans le grand temple, si elles ne permettaient de nous faire une idée plus précise du rôle et de la place de Ihy. Le petit dieu de la triade ne réside pas normalement dans le ciel. Il n'est dit nulle part que son *ba* vient se poser sur sa statue qui, pourtant, résidait dans le mammisi dont il était le « Seigneur ». Bien au contraire c'est le *ba* de Rê qui s'infuse en lui : « Il s'unit à sa représentation qui repose sur son siège, Harsomtous l'enfant, fils d'Hathor ». Et cette phrase très remarquable est recoupée par l'indication que Trajan, constructeur du mammisi, est « Ihy lui-même ». Nous tenons l'expression même de la théologie royale au mammisi et nous comprenons maintenant facilement les nombreuses allusions à l'assimilation du roi et du petit dieu.

Nous n'en donnerons que quelques exemples, et pas seulement empruntés au mammisi, pour bien montrer que c'est la conception théologique générale et non une construction adventice particulière au développement des idées mammisiaques. Dans le grand temple, aux tableaux de la crypte Est n° 2, nous lisons à propos du roi : [1] « Vive le dieu parfait, jouvenceau de l'œil de Rê » ou encore [2] « Prêtre-*Sekhem* parfait de l'Or, Dame de Dendara, en son office de fils d'Hathor ». Ailleurs il est dit « le musicien » (*'Iḥy*), avec jeu de mots sur le jeune dieu, de la Dame de Dendara [3] ou bien « le musicien pur (*'Iḥy wʿb*) de l'Or des dieux » [4]; « C'est le second d'Ihy, le pur, vénérable » [5]. Au mammisi d'Edfou, le roi est appelé « le

(1) *Dendara*, V, 61, 8-9, même texte 66, 12..., etc.

(2) *Dendara*, V, 67, 6-7.

(3) *Dendara*, IV, 81.

(4) *Dendara*, IV, 76.

(5) *Dendara*, IV, 87, et voir texte similaire, 89, 94, 212, 228, 246 et 264.

beau musicien d'Hathor »[1]. Et dans celui de Dendara, Trajan est « sur son trône en beau musicien (*'Iḥy nfr*), Seigneur... »[2]. Ailleurs encore c'est Ihy qui est déclaré roi : « Ihy, fils d'Hathor, Seigneur du Double-pays, possesseur du cartouche qui a commencé à devenir roi pour l'éternité »[3]. Il est inutile de multiplier ces citations. Les textes sont si abondants et si clairs que déjà Mariette avait bien vu cette identité importante : « Le dieu-enfant, Ahi, comme on l'appelle le plus souvent, ou Hor-sam-ta-ui, comme il est quelquefois nommé, est ici le dédoublement de la personne royale. Il est le type divin du roi; il est le roi devenu fils d'Hathor et la troisième personne de la triade »[4].

* * *

La salle de l'Ennéade possédait aussi des bandeaux. Mais ceux du soubassement sont si endommagés que quelques parties seulement en sont encore lisibles. Il est du reste probable qu'ils ne nous auraient pas plus renseigné sur la naissance divine et sa signification théologique que le bandeau de la frise. Cette salle qui apparaît pour la première fois, à notre connaissance, dans le plan général du mammisi[5] (et il tend dès lors à devenir un temple indépendant) définit dans ses textes généraux le rôle qui lui est dévolu en ajoutant aux bénéficiaires du sanctuaire, Ihy et sa mère, les dieux parèdres de Dendara[6].

Deux autres inscriptions, pourtant, doivent encore retenir notre attention. Elles sont gravées en une sorte de

(1) *Mam. Edfou*, p. 163, 6.
(2) *Mam. Dendara*, p. 203, 1.
(3) *Mam. Dendara*, p. 138, 12.
(4) MARIETTE, *Dendérah*, texte, p. 128.
(5) Voir présent ouvrage, livre I, chapitre VI, ce qui concerne le mammisi romain de Dendara.
(6) *Mam. Dendara*, p. 159, 2-3.

bandeau qui règne au-dessus de la frise dans la même salle. Nous ne connaissons point ailleurs de disposition semblable. Elles nous ont transmis des hymnes liturgiques qui ne manquent pas de beauté et dont l'intérêt théologique est certain, bien qu'il soit difficile de les situer dans une fête particulière ou à un moment précis du mystère qui nous occupe présentement. C'est donc leur contenu qui les rattache à nos investigations.

Série droite (Sud)[1] :

« Hathor vient vers sa maison, certes,
Pour rejoindre son fils en paix :
Qu'il est beau ton visage, lorsque tu sors de Dendara[2],
Isis vénérable, mère divine;
Celui-qui-brille-en-or place sa tête pour te voir,
La terre s'éclaire comme chaque jour.
Les dieux et les hommes sont matinaux à te louer;
Les déesses sont dans l'allégresse à ton approche.
Ta mère Nout, elle te protège,
Quand Rê rejoint Ta Majesté dans le ciel serein;
Tu te glorifies là.
Elle te fait entrer en elle en joie,
Elle t'enfante continuellement;
Tu te joins à la vie au crépuscule.
Grande merveille, il n'y en a point de cette sorte.
L'originelle (*šꜢʿt*), la terre a commencé (*šꜢʿ*) lorsqu'elle a existé.
Gloire à toi, en tant qu'œil d'Atoum !
L'équipage de Rê prie Ta Majesté,
Ceux qui sont dans le Double sanctuaire jouent du tambourin pour ton *ka*.
Ô Puissante, les femmes (?) adorent ta perfection.

(1) *Mam. Dendara*, p. 160.
(2) Il s'agit ici, évidemment, de la désignation du grand temple.

Les dieux de It-di sont humblement courbés devant
ta puissance.
Ils s'éveillent en prononçant ton nom.
Le primordial, le premier, a les bras ployés autour
de toi.
La grande Ennéade prie ta forme.
Le Noun vénérable renouvelle ta jeunesse.
Il lave ta face, il conserve tes membres.
Il habille ta statue en ta forme;
Il vient vers toi, solide, portant ses biens;
Ta face brille de sa splendeur,
L'Éternité est pour toi et tu te joins à elle,
Au jour où tu brilles dans l'orbe du disque solaire;
La durée éternelle est pour ton *ka*,
Au jour [1] de s'avancer vers le cercle [2] de l'horizon
de ton fils
Qui demeure stable comme les deux luminaires ».

Série gauche (Nord) [3] :

« La Dame Isis vient vers sa maison, certes,
pour rejoindre son fils;
La douceur-de-son-éclat inonde les visages comme
Rê.
Il apparaît au matin [...]
Joie, joie dans Thèbes,
Gaieté et gestes de joie dans Dendara,
Adoration, exaltation dans la bouche de Hetkaptah,
En ce jour de s'avancer vers les sanctuaires.
Les dieux flairent la terre,
Les déesses sont sur leur ventre,
Tous les *rekhyt* sont en adoration devant sa face;

(1) [hiéroglyphe] = *m*; cf. le nom de *šsm(w)*, *Wb.*, IV, 538.

(2) Ce mot désigne ce qui entoure un bâtiment par exemple. C'est bien ici le cas, «l'horizon de son fils» étant le mammisi : *Wb.*, V, 78, 9.

(3) *Mam. Dendara*, p. 160-161.

Tout le cher troupeau sacré [1] également et les recrues
avancent [2] publiquement [3]
Leurs mains pleines des objets saints [...]
Et voient ta splendeur,
Déesse sortie d'Atoum,
Celle-qui-fait-reverdir Rê [...]
A elle appartient l'orbe de ses deux (= du dieu)
yeux.
Il n'y en a point qui la repousse parmi les dieux.
La double-falaise se tourne vers elle,
Pour qu'elle vienne se reposer en son palais dans le
Pekhertaoui [4].
Celui qui l'a donnée fait des louanges,
Celui qui l'a créée flaire la terre.
Voici que le mort revit par sa bouche experte.
Que ta face parfaite soit gracieuse au pharaon ».

Si nous ne pouvons préciser la date liturgique à laquelle ces hymnes étaient chantés, il est clair, du moins, qu'ils accompagnaient des rites destinés à mettre en relief la signification cosmique du mammisi à laquelle nous avons déjà souvent trouvé, chemin faisant, de nombreuses allusions. Aussi, tant à droite qu'à gauche, c'est Isis qui est évoquée, l'Isis tardive qui a assumé la toute-puissance et

(1) Cette expression, depuis une époque extrêmement ancienne, désigne l'humanité dont Dieu est le berger. Voir papyrus Westcar, VIII, 18 (LEFEBVRE, *Romans et Contes égyptiens*, Paris, 1949, p. 83 et n. 56) et l'Enseignement pour Merikarê (Pap. Ermitage, 1116 A, l. 131). On aurait pu penser pour [hiéroglyphes] à *mrt* «les sujets» mais l'orth. ne paraît pas permettre ce sens.

(2) [hiéroglyphes] est peut-être une corruption de *sẖm* (*Wb.*, IV, 269) «avancer vivement».

(3) *m-mrrt*, *Wb.*, II, 110, 10.

(4) *Pẖr-tꜣwi* est un nom de Dendara qui figure dans Gauthier seulement sous la forme *pẖr* (*D. G.*, II, 150). On retrouve pourtant la présente écriture dans [hiéroglyphes] (DÜMICHEN, *Baugeschichte*, XIV, 10). Le mot [hiéroglyphes] qui précède, à cause du ʿ, ne peut être que *ʿḥ* ou *ḥʿt* qui tous deux signifient «palais».

l'unité divine, telle qu'on peut l'étudier, toujours à Dendara, dans le temple même où elle est née et où sa théologie envahissante est souvent exposée dans les inscriptions. Sans doute on ne peut dire qu'Isis est devenue déesse solaire. Mais c'est pour la voir que le soleil apparaît au ciel chaque matin et cette conjonction est toujours renouvelée parce que la déesse toujours rajeunie, absorbée le soir par sa mère Nout, est mise au monde, chaque matin, par elle sans cesse. Dans le sein bienfaisant de l'océan céleste, elle se refait et trouve une éternité de jeunesse et de perfection. Le Noun primitif recommence, en parallélisme étroit avec la première partie de la composition, l'œuvre de Nout. Et peu à peu notre déesse prend une importance croissante. La voilà créatrice et les autres dieux l'adorent comme les hommes, parce que la pérennité de sa révolution céleste est un gage d'éternité pour les lois bienfaisantes du monde et pour la stabilité de la royauté éternelle. Remarquons pourtant que la naissance divine, facteur et gage de continuité cosmique, n'est même plus évoquée ici directement. Nous sortons presque du cadre rituel et dogmatique qui a motivé l'érection de nos mammisis.

Les images, une fois de plus, revêtent de leur attrait chatoyant une pensée dont nous ne possédons pas (ou plus) de rédaction abstraite mais qui ne laisse pas d'être soigneusement élaborée et souvent pleine de valeur. Elles ajoutent quelques touches au tableau des croyances et des rites qui nous ont retenu jusqu'ici.

Un dernier document va encore enrichir notre enquête. Il revient à l'exposé de la théologie royale sous forme d'un protocole très développé de Trajan, puis il éclaire d'un jour curieux la construction de l'escalier. C'est le bandeau couronnant, à gauche en montant, les tableaux qui décorent ce dernier (1).

(1) *Mam. Dendara,* p. 231-232. L'autre bandeau (*ibid.,* p. 231) est un emprunt au rituel de la procession du nouvel an, figurant aux escaliers des grands temples. C'est un parallèle du texte traduit par M. Alliot, *Culte,* I, 386. Nous n'y reviendrons donc pas.

« Vive le dieu parfait, fils d'Hathor, le jeune garçon en vie, ami parmi les grands de l'Unique, souverain à la tête des sanctuaires du Double-pays [...] (1), né de l'Or pour se lever en roi, nourri par la vénérable pour être maître divin, vénérable dans le Double-pays et les rivages, vénérable parmi les dieux en héritier du souverain (?) (2), dieu parfait, Seigneur de la couronne *oureryt* (3). Horus, Seigneur des hommes, à la tête des nomes, sans qu'une ville fût vide de son nom; roi de Haute Égypte au Sud, roi de Basse Égypte au Nord, le pschent a été assemblé pour lui; héritier bienveillant d'Isis; <fils> aîné d'Osiris. Les deux souverains du pays se sont levés sur son trône. Ils apparaissent à son ordre; le roi de Haute et Basse Égypte, Horus, Seigneur de Toméry; on ne connaît point de palais (4) royal sans lui. Son image est dans le palais depuis l'origine jusqu'aujourd'hui. Sa forme mystérieuse est dans le ciel; (son) grand siège est dans les temples du Nord et du Sud; (c'est) le roi des dieux dans Ipet-Sout; son image sainte est dans Dendara, reposant dans la demeure-du-sistre, Hathor devant lui; il vit quand il la voit. Elle ne s'éloigne pas de devant lui. L'Or des dieux, elle est sans cesse à son front demeurant dans son tabernacle d'or pur, le roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Autocrator, César vivant éternellement), <Fils de Rê, Seigneur des couronnes> (Trajan, Auguste, vivant éternellement). Il a fait ce monument parfait pour son père auguste, Ihy le vénérable, fils d'Hathor, et pour sa mère, la Puissante Hathor, Dame de Dendara. Il a construit un escalier (*ḫnd*) pour le jeune (*nḫy*) à l'intérieur (*m ḫnt*) de l'horizon

(1) Pour cette traduction, voir Daumas, *Moyens*, p. 239.

(2) Le signe ▲ est énigmatique pour nous. Il est demesuré sur l'original pour être un ■ et ne contient aucune espèce de détermination. Nous le lisons néanmoins *nst* qui donne un sens satisfaisant ici, mais sans avoir la certitude que cette traduction est la bonne.

(3) [hiéroglyphe] = *wrryt* ou *ḥḏt*. Cf. *Mam. Dendara,* p. 134, 13 et *Dendara,* IV, 241; V, 130.

(4) Voir présent chapitre, p. 371, n. 4.

en bonne pierre blanche de grès. Il a bâti un moyen d'accès pour atteindre le siège de Rê par le garçon de la déesse d'Edfou. Il a assemblé des degrés à l'orient de la maison-de-l'auguste pour entrer dans le ciel élevé (*ʿryt*) (1) par lui (2), ciselé en cuivre, orné de *tit* (3) selon tout écrit des paroles divines (4). Le dieu grand vole vers l'horizon à l'intérieur d'elle. Sa Majesté apparaît tandis que son idole est dans le ciel-lointain, durant ces jours de faire apparaître Sa Majesté dans sa statue-*bès* sainte, sur le toit du temple. Entrer par le roi [...] ».

L'intérêt de ce passage réside d'abord dans l'explication de la raison rituelle pour laquelle on a construit l'escalier : C'est pour transporter sur le toit du temple la statue-*bès* du petit dieu, c'est-à-dire, celle dans laquelle s'opère, au contact vivifiant des rayons solaires, l'union du *ba* et du *ka*. Cette cérémonie bien que sa date ne soit pas indiquée ici avait lieu certainement au moins au début de l'année (5). Elle avait pour but, comme celle d'Hathor sur le toit de son temple, de rendre à la statue, corps du dieu, la

(1) *ʿryt* désigne ici nettement le toit du temple. Voir ici même, p. 360, n. 1.

(2) , JUNKER, *Gram.*, p. 173, « près de », « dans », « parmi », « en ».

(3) « Quelque chose avec quoi travaille le peintre, à côté de la couleur, l'argile, l'or », *Wb.*, V, 238.

(4) = *mdw-nṯr*, LORET, *Manuel*, nº 1190, indique déjà pour la valeur ∩ = 10 = *mḏ(w)* ꜣḫt. La même orthog. se retrouve, *Mam. Dendara*, p. 106, 12, où Thot est dit « Seigneur des paroles divines ». Sur le sens du mot, voir DAUMAS, *Moyens*, 187-188.

(5) , *Mam. Dendara*, p. 235, 15. D'autres textes viennent compléter celui-ci : *Mam. Dendara*, p. 100, 1, traduit et commenté ici-même, p. 359, n. 5. Sans nommer la fête, les colonnes gravées sur l'épaisseur du montant de la porte du couloir Nord (*Mam. Dendara*, p. 226, 6-11) s'appliquent à elle. Le bandeau de l'escalier y fait aussi une claire allusion « durant ces jours de faire apparaître sa statue -*bès* sainte sur le toit du temple ». Il n'y a donc aucun doute à avoir sur cette interprétation.

présence divine. Aussi l'escalier est-il situé à l'Est symbolique du temple (Nord géographique). C'est le côté où l'on accède à la lumière.

Mais toute l'introduction de cette deuxième partie, constituée par un protocole très développé de Trajan, est de la plus grande importance pour l'étude de la théologie royale. Les allusions au mammisi sont encore très précises. L'enfant divin est né d'Hathor pour être roi. Il est nourri par elle pour être le seigneur, le dieu héritier des rois divins, un autre Horus dont le nom est inscrit dans le palais. Mais il n'est pas cela seulement, il est une incarnation du dieu suprême identifié à lui parfaitement. Hathor est son uraeus protectrice. Il est Rê dans son tabernacle d'or protégé par sa fille, son propre œil.

Ainsi se complète et s'achève la série de ces documents qui, nous révélant des épisodes du mystère de la naissance divine et nous les décrivant, les commentent d'autre part et en dégagent la théologie et la signification, en quelque sorte métaphysique. Ils nous permettent maintenant d'aborder l'étude des figurations que l'on retrouve régulièrement dans le sanctuaire de tous les mammisis conservés, Dendara, Philae, Edfou, et d'en percer le sens et l'origine.

B. LE MYSTÈRE DE LA NAISSANCE DIVINE

Ce mystère de la naissance divine évoqué par les calendriers liturgiques, décrit en partie par les textes généraux de dédicace aux bandeaux de nos temples, pouvons-nous le reconstituer? Sans doute aucun des papyrus sur lesquels il était transcrit et que les prêtres utilisaient pour la représentation, ne nous est parvenu. Tandis que, pour le rituel de protection du lit royal et divin pendant les heures nocturnes, nous avons la chance de posséder, au musée du Caire, un manuscrit où l'on retrouve le double des inscriptions qui encadrent les heures de la nuit au mammisi romain de Dendara [1], dans le cas présent nous sommes moins favorisés. Pourtant quelques détails sur le rôle d'Amon qui vient apporter à l'enfant le souffle de vie, sur celui de Thot qui inscrit pour lui les jubilés sans nombre, ou sur les paroles de Rê-Harakhtès, doivent nous permettre d'identifier le mystère facilement, s'il existe. Or, toutes ces scènes ainsi que celles de Ptah, de l'allaitement et d'autres encore se trouvent figurer dans la cella de tous les mammisis conservés [2]. Il n'y a donc aucune espèce de doute à avoir : le mystère de la naissance divine et royale, joué, lors des fêtes, dans le sanctuaire des mammisis, était, selon une habitude égyptienne, représenté sur les parois mêmes du lieu où il était exécuté. Ainsi le drame se

[1] *Mam. Dendara*, p. 203-206 et papyrus hiératique 58027 du Caire, GOLENISCHEFF, *Papyrus hiératiques*, dans Catal. gén. Musée Caire, 1927, p. 114-131. On en trouvera une étude avec traduction dans MASPERO, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1871, p. 59 et 19.

[2] Voir pl. II, IV et LVIII-LX de *Mam. Dendara;* pl. XII-XV du *Mam. Edfou* et pour Philae, WEINDLER, *Geburts.*, pl. 18, 20, 21, 23, complétées par la pl. VII du présent ouvrage. Il n'est pas utile d'étudier en détail les correspondances; elles sautent aux yeux et nous allons traduire et commenter toutes ces scènes une par une.

déroulait éternellement, d'une façon muette, par la vertu même des figures animées qui accomplissaient hiératiquement les gestes liés à leur fonction.

On comprend, dès lors, pourquoi, la croissance du jeu l'exigeant, il a fallu d'abord séparer les mammisis des grands temples dont ils étaient autrefois, comme à Louxor, partie intégrante. Puis, personnes et accessoires indispensables à la représentation se multipliant encore, il est devenu nécessaire d'agrandir les mammisis anciens de Dendara et de Philae. Enfin, on adopta le plan à déambulatoire qui permettait aux acteurs de passer directement du sanctuaire à l'air libre, sans ressortir du temple, c'est-à-dire, sans les obliger à quitter leurs costumes ou à fouler à nouveau le sol extérieur. Cette disposition se révéla si pratique pour les prêtres chargés de leurs lourds masques ou de leurs couronnes et devant, de surcroît, compulser leur rituel pour la suite de la cérémonie, qu'elle fut, à partir du mammisi d'Edfou, adoptée presque partout. Les textes nous ont permis maintenant de vérifier en détail ce que l'examen architectural nous avait révélé en commençant cette étude.

Il nous reste seulement à voir dans quelle mesure nous pouvons tenter de reconstituer le mystère. Il aurait été certainement très difficile de le faire avant la découverte du mammisi de Nectanébo. Mais depuis que nous possédons cet exemplaire ancien dont les textes sont abondants et bien conservés dans l'ensemble, nous pouvons essayer de retrouver, au moins en partie, le rituel.

Il importe toutefois de bien préciser que nous pouvons seulement faire des conjectures. Nous aurons, sans nul doute, des fragments authentiques du mystère. Nous pourrons reconstruire exactement telle scène ou tel enchaînement de scènes. Mais l'ensemble ne pourra présenter la solidité que nous donnerait la possession d'un manuscrit de la bibliothèque sacrée. Les discours sont certainement incomplets. Nous devrons dans la plupart des cas nous contenter de leurs *incipit*, seuls inscrits sur les tableaux,

ou de versions abrégées. D'autre part, les sorties et les entrées seront difficiles à marquer avec certitude. Nous croyons avoir montré, par exemple, qu'il y avait deux entrées d'Amon au sanctuaire [1], une pour donner le souffle de vie à Hathor, l'autre pour reconnaître son fils comme roi. Si la première est facile à placer, au début du jeu, la seconde est bien plus délicate à situer. Était-ce tout de suite après la naissance? ou juste avant? L'ordre adopté sur les parois est variable et rien n'empêche que la succession liturgique réelle ait été bouleversée pour l'adaptation à l'iconographie religieuse ou par suite de considérations théologiques locales. C'est le genre d'incertitude qui peut régner dans un cas comme le nôtre. Mais les inconvénients de notre reconstitution sont minimes malgré tout. Et les grandes lignes de l'action nous seront parfaitement claires.

La méthode la plus simple nous paraît être de prendre comme texte de base celui du mammisi de Nectanébo. C'est le plus complet, le plus ancien, et ses scènes, uniquement consacrées au mystère de la naissance, sont plus claires qu'ailleurs. A Philae, les textes sont désespérément écourtés et la paroi du fond manque. Bien qu'elle ait été remplacée plus tard par l'arrière-sanctuaire, il en résulte un disparate dans la documentation qui nuit à la clarté. A Edfou, tout le premier registre est consacré à des représentations liturgiques, relatives à Horus, qui n'ont aucun rapport avec le mystère représenté seulement aux deux registres supérieurs. Au mammisi romain de Dendara, des scènes nouvelles, correspondant certainement à de très vieilles conceptions théologiques, ont été ajoutées. Sont-elles anciennes? C'est bien peu probable. Comme elles ne figurent nulle part, en tout cas, dans les cellas antérieures, elles ne peuvent servir de base à une étude.

Nous examinons donc, scène par scène, le mammisi de Nectanébo en comparant, dans chaque cas, les parallèles fournis par les autres mammisis. A propos de chacune de

[1] F. DAUMAS, *Sur deux chants*, p. 31-46.

ces scènes, nous verrons comment, surtout au mammisi romain, elle s'est développée ou comment on a amplifié l'épisode par de nouveaux dialogues et de nouveaux personnages. Ce nous sera une occasion d'étudier l'évolution de la liturgie toujours tentée d'ajouter des détails nouveaux destinés à illustrer un point particulier de théologie auquel on attache une nouvelle importance ou dont on désire traduire mieux la signification sous l'apparence du drame rituel.

* * *

Pourtant, l'ordre dans lequel les tableaux se succédaient dans la représentation ne nous est pas directement donné par ce premier choix. Par où commencer dans une salle qui comprend trois parois ornées? Quelle succession adopter? Si nous essayons de nous guider sur la cella du temple majeur où la séquence des actes liturgiques est garantie par de nombreux autres exemples et par plusieurs papyrus, nous constatons qu'il faut commencer par le premier registre de droite (paroi Est) et partir de la porte d'entrée en se dirigeant vers le fond [1]. Nous y voyons le chapitre initial du rituel « accéder à l'escabeau ». Mais aussitôt il faut nous transporter au même endroit, sur la paroi opposée (gauche, Ouest), pour avoir l'acte suivant : « Ôter le lien. » Ensuite, il convient de revenir à l'Est pour « rompre le sceau » et ainsi de suite. Si donc, au mammisi de Nectanébo, nous essayons de commencer par la paroi droite, en partant de la porte, au premier registre, nous trouvons l'allaitement des enfants divins [2]. Ce simple détail suffit à nous montrer que la règle normale ne s'applique pas à notre cas particulier.

Un fil conducteur, en apparence très simple, devrait nous servir de guide. A Deir el-Bahari, en effet, le mystère

[1] *Dendara*, I, pl. LI et LXII.
[2] *Mam. Dendara*, pl. II, scène A.

est sculpté non dans une chambre, comme à Louxor, mais dans un portique et sur un seul registre, de sorte que, là, le déroulement normal des scènes nous est assuré. Pourtant, ici encore, on s'aperçoit vite que passer de la reine Hatchepsout à Nectanébo est chose malaisée. D'abord comparons le rituel de la reine à celui d'Aménophis III, dans l'ensemble étroitement parallèle [1] et gravé moins de cent ans après : l'un commence par l'annonce faite à l'Ennéade par Amon, l'autre par l'arrivée d'Amon et l'accolade d'Hathor à Moutemouia. Puis les scènes se recouvrent à peu près exactement mais non sans quelques différences : Hathor remplace Heket, chez Aménophis III, dans le modelage de l'enfant et lorsque la reine est conduite vers le lit d'accouchement. Amon qui reparaissait, avec l'Ennéade, avant la naissance à Deir el-Bahari, ne figure pas à Louxor à ce moment. La déesse Meskhenet n'y préside plus la nativité. Et dans ce que l'on peut appeler le dernier acte, il n'y a plus entre les deux séries de reliefs que des rapports généraux mais non plus une véritable identité.

Franchissons maintenant plus d'un millénaire; quoi d'étonnant si des différences bien plus importantes se sont introduites! Le point de départ est simple : contrairement à la norme, il faut partir de la paroi du fond de la cella [2] et du côté gauche où nous trouvons l'annonce faite à l'Ennéade par Amon. Mais ici Thot figure après les quinze dieux. Par contre, les deux scènes de Deir el-Bahari, où il dialogue avec Amon avant la hiérogamie, ne se trouvent ici nulle part. Où faut-il chercher la scène suivante? — puisque c'est un seul tableau qui occupe tout le registre inférieur. Faut-il, au deuxième registre, commencer, comme il est de règle, du côté de l'entrée? L'arrivée d'Amon semble en effet nous y inviter. Sans aucun doute, le roi des

[1] Le parallélisme a été exagéré par BREASTED, *AR*, II, p. 78, note *a*.

[2] Autre anomalie : les représentations ne sont pas coupées par une ligne axiale. La séparation entre les deux tableaux est déportée, au registre inférieur, sur la gauche : *Mam. Dendara*, pl. III.

dieux arrive de l'extérieur, puisqu'il est accompagné de l'enseigne d'Ophoïs, et il se dirige vers le fond du sanctuaire, apparemment vers le lit de la théogamie. Une remarque vient appuyer cette manière de voir. Au mammisi romain, au registre correspondant [1], il est suivi de sa forme de Min. Le texte qui accompagne la figure ne nous renseigne malheureusement pas sur son rôle avec assez de précision. Faut-il alors conclure que la scène, qui vient immédiatement après, suivait liturgiquement? Il s'agit d'Hathor conduite par Khnoum et Heket. A Deir el-Bahari, la représentation parallèle se situe aussitôt avant l'accouchement. Là, il est vrai, le bas-relief est clair : la reine Ahmosis est visiblement enceinte. Chez Nectanébo, au contraire, rien n'indique qu'Hathor le soit; elle se dirige vers Amon, c'est-à-dire, vers l'extérieur, et l'on peut admettre qu'elle va vers l'autre paroi. Tout vient se compliquer dès qu'on aborde la paroi droite où l'on ne peut, logiquement, commencer par aucune extrémité : d'un côté (Est) figure l'allaitement, de l'autre (Ouest) la reconnaissance de l'enfant par Harakhtès. Au mammisi romain, Hathor, au lieu d'aller vers Amon, se dirige vers le fond du sanctuaire, c'est-à-dire vers le lit de la théogamie. Et si l'on veut la faire passer de là au lit d'accouchement, il faut lui faire franchir tout le registre inférieur du mur droit (Sud). La situation paraît inextricable. Et elle ne s'éclaircit pas davantage si l'on suppose, comme nous l'avions fait d'abord, qu'Hathor est conduite par Khnoum et Heket vers le lit de la théogamie et que le modelage de l'enfant précède maintenant la théogamie elle-même, parce que, du côté opposé, il faut bien revenir à un ordre anormal et partir du fond du sanctuaire si l'on ne veut pas que l'allaitement soit représenté avant la nativité.

Le seul moyen de sortir de cette impasse et de voir se dessiner un ordre sinon certain du moins probable, est de confronter soigneusement toutes les représentations du

[1] *Mam. Dendara*, pl. LX *bis*.

mystère que nous possédons et d'anticiper sur les conclusions auxquelles nous amènera l'analyse de ses diverses parties. Nous risquons sans doute de laisser échapper des particularités locales qui nous sont clairement décrites à Edfou par exemple; cependant, si des séquences de scènes ont pu changer avec le temps — ce que semblent bien suggérer les différences dans l'entrée d'Amon à Dendara et la direction opposée qui est donnée à Hathor dans un bas-relief de Nectanébo et dans son correspondant romain — l'ordre le plus généralement adopté, à l'époque tardive, nous sera du moins révélé et cela nous permettra de mieux apprécier le travail théologique qui aboutit à l'amplification finale du mystère.

* * *

Nous possédons à l'heure actuelle six recensions du livre de la naissance divine qui sont, par ordre chronologique, celle de Deir el-Bahari, de Louxor, de Nectanébo à Dendara, de Philae, d'Edfou, de Trajan derechef à Dendara [1]. Il est inutile de revenir sur les différences importantes des deux plus anciennes représentations. Mais comparons attentivement Nectanébo à Philae : ils sont certainement très proches l'un de l'autre par le style des sculptures ainsi que par le texte, comme nous le verrons. Une première constatation s'impose. L'ordre adopté à Philae est exactement l'inverse de celui de Nectanébo. Sur la paroi droite (Ouest), en entrant, on voit, au deuxième registre, la majeure partie de l'Ennéade suivie de Thot [2]. Amon, Montou et Atoum devaient être gravés sur la paroi Sud, entre la porte

[1] Pour des raisons de simplicité, dans la discussion qui va suivre, nous désignerons ces recensions en abrégé par : Deir el-Bahari, Louxor, Nectanébo, Philae, Edfou, Trajan.

[2] WEINDLER, *Geburts.*, pl. 18 et 20. Le premier registre, non visible sur ces planches, est occupé tout au long des deux parois par une série de dieux protégeant le jeune Horus dans le marais.

d'entrée et l'angle Sud-Ouest, mais ils n'ont sans doute jamais été exécutés et, plus tard, les travaux ont été repris sur un autre plan. Peut-être la scène qui manque à Dendara, Thot conduisant Amon vers Hathor, figurait-elle, au même emplacement, au troisième registre. En tout cas, selon la règle générale, se succèdent ici, dans l'ordre de Deir el-Bahari, la théogamie, l'ordre d'Amon à Khnoum, le modelage de l'enfant, le dialogue de Thot et d'Hathor, Hathor conduite par Khnoum et Heket vers le lit d'accouchement. Sur la paroi gauche [1], comme de juste, vient la suite : à partir de l'entrée, au second registre, nous retrouvons Amon, comme à Deir el-Bahari, puis la nativité en présence de Meskhenet, la reconnaissance de l'enfant par son père, l'allaitement par les vaches divines; enfin, au troisième registre, la présentation de l'enfant à l'Ennéade et la scène où figurent Heka et Anubis roulant son disque. Sauf quelques détails assez infimes, le parallélisme avec Nectanébo est étroit, mais tout se passe comme si la porte d'entrée était située du côté opposé. Or nous savons, par la disposition primitive du mammisi de Philae, qu'elle ne pouvait être ailleurs qu'à l'endroit où elle est actuellement, c'est-à-dire, au Sud. Le sanctuaire actuel est une addition postérieure qui a rompu l'harmonie et certainement l'intégrité de la décoration ancienne. Un détail, d'autre part, est très important : Amon qui paraît avoir quitté la scène juste avant le modelage par Khnoum, sur la paroi précédente, rentre, cette fois, avant l'accouchement, pour donner le souffle de vie à Hathor en ce moment douloureux. Mais il est bien représenté dans l'angle Sud-Est, où la correspondance avec Deir el-Bahari devient claire.

Il faut donc supposer que, à Dendara, tout l'emplacement du mystère a été comme retourné. Il commence à gauche et au fond de la cella, aussi bien chez Nectanébo que chez Trajan. Comment expliquer cette exception aux

[1] WEINDLER, *Geburts.*, pl. 21 et 23 et présent travail, pl. VII (elle complète les deux autres.)

règles normales de position des scènes? Très probablement par le fait que l'on a voulu, ici, mettre en bonne place, sur la paroi droite, la scène, capitale pour la déesse cosmique, de la nativité. Dès lors, il aura fallu tout inverser pour s'y retrouver, au risque de nous perdre, nous qui ne possédons pas les rituels dont disposaient les officiants antiques.

Mais, avant de revenir à Dendara, pour éclairer ce qui s'y passe, il est bon d'examiner Edfou, décoré justement entre Nectanébo et Trajan. Nous constatons alors un fait non moins étonnant : l'ordre semble y être normal, en ce sens que les tableaux se succèdent bien de l'entrée au fond du sanctuaire. Mais il faut partir de la paroi gauche (Nord). Laissons de côté le premier registre consacré au culte des barques d'Horus et d'Hathor qui séjournaient au mammisi lors des fêtes du mois d'Épiphi. A gauche, au deuxième registre, près de la porte d'entrée [(1)], le mystère de la naissance divine débute *ex abrupto* par la théogamie, suivie de la naissance d'Harsomtous l'enfant et de son allaitement par les vaches célestes. Ensuite les Sept Hathors prononcent leurs souhaits, Heka élève l'enfant vers son père Horus d'Edfou, le roi fait une offrande à Min, Harakhtès reconnait l'enfant et les Sept Hathors viennent jouer du tambourin devant l'enfant et sa mère. Passant alors à l'autre paroi, en suivant le même ordre, nous trouvons les deux modelages par Khnoum accompagné d'abord de Hathor puis de Heket. Séchat, devant Nekhbet et Ouadjit, inscrit des années pour le petit dieu. Ce dernier est présenté à la triade d'Edfou; puis Khnoum le présente à Horus et Thot à Ptah. Anubis joue du tambourin devant Osiris et Isis allaitant dans le marais de Chemmis. Enfin, l'enfant-roi est présenté aux *Pât*, aux *Rekhyt*, aux *Henememet* et aux âmes de Hiérakonpolis et de Bouto.

Cette version du drame liturgique est étrange. Les scènes, ailleurs essentielles, y sont réduites au minimum.

(1) *Mam. Edfou*, pl. XV.

Pratiquement les trois premiers tableaux résument ce qui, dans les quatre plus anciennes représentations, constitue la majeure partie du mystère. Il n'est pas sûr du tout que l'ensemble ne fût pas représenté comme ailleurs. Mais ce qu'il importait de fixer éternellement sur la pierre dans ce domaine d'Horus, c'étaient les adjonctions propres à sa liturgie particulière : Heka présentant l'enfant à son père Horus d'Edfou; Harakhtès reconnaissant son fils et, surtout, les grandes scènes essentielles de la paroi droite — celle sur laquelle précisément figure, au premier registre, la barque même du dieu d'Edfou — : Séchat inscrivant ses années royales devant Ouadjit et Nekhbet, la présentation de l'enfant à la triade locale, sa présentation par Khnoum, le dieu modeleur, à son père, et, enfin, couronnement du drame, son exaltation devant les peuples et les esprits ancestraux : tous actes étroitement liés au culte royal d'Horus dont on sait, depuis les travaux de M. Alliot, le développement à Edfou [(1)].

Gageons que, si le mammisi d'Esna nous était visible, des scènes de couronnement royal plus nombreuses qu'ailleurs viendraient y compléter le mystère, puisque le calendrier y fait de nombreuses allusions.

Cet examen, même rapide, nous permet de mieux comprendre le développement cultuel et théologique qui s'est effectué à Dendara entre l'époque de Nectanébo et celle de Trajan. Ici les prêtres, s'autorisant de vieux développements théologiques [(2)], et rivalisant avec le clergé de la ville-sœur,

(1) Voir Alliot, *Culte*, surtout V^e^ partie, p. 561 et suiv. Il faut remarquer que le temple du faucon était situé juste en face du mammisi. D'autre part, Amon joue dans ce mammisi un rôle très effacé.

(2) Cf. la paternité royale de Ptah, Décret de Ptah en faveur de Ramsès II, traduction de Roeder, *Urkunden.*, p. 158. Le texte va être republié par Černy dans les fiches du Centre de Documentation et d'études sur l'histoire de l'art et de la civilisation de l'Ancienne Égypte. Le parallèle de Ramsès III est publié dans le *Médinet Habu* de Chicago, t. II, pl. 104-106 et traduit par Edgerton et Wilson, *Historical Records*, p. 119 et suiv.

ont amplifié et développé la liturgie, dans laquelle subsistent pourtant tous les éléments anciens. Comme dans l'ancien mammisi, pour conserver à la nativité son emplacement d'honneur chez la déesse-mère, tout l'ordre iconographique normal est bouleversé. Commençons donc par la paroi gauche (Nord), à partir du fond du sanctuaire : Amon, avec son Ennéade, suivie de Thot, vient porter « le souffle de vie » [1] au nez d'« Harsiesis, fils d'Osiris, dieu grand, seigneur du Mammisi » [2], autre forme d'Ihy dans la ville sainte où Isis était née et où l'on conservait une relique du dieu assassiné. Comme on le voit, le roi des dieux, ne faisait plus d'annonce à l'Ennéade. L'enfant était là, déjà présent, dans cette préparation au drame même qui allait aboutir à sa naissance. Hathor et Rê-Harakhtès lui procuraient rajeunissement sans fin et *hebseds* innombrables. Nekhbet et Ouadjit participaient à son allaitement par Isis qui en faisait un roi. Tandis qu'Horus d'Edfou reconnaissait à ses parents, et par conséquent à lui-même, l'empire cosmique, les déesses de la naissance se réjouissaient de saluer sa venue et les Sept Hathors prononçaient sur lui leurs vœux tandis que Ptah le sculptait. C'est alors que reprenait le texte ancien tel qu'on le voit chez Nectanébo : il est inutile d'y revenir [3], la séquence des scènes étant la même. L'arrivée d'Amon suivi de Min qui termine ce registre demeure toujours un peu obscure pour nous. Mais, le plus simple, malgré tout, est d'imaginer qu'en réalité, elle tient lieu simplement de la seconde entrée du dieu, juste avant l'accouchement. Nous passons alors à la paroi droite. Mais, ici encore, certaines scènes du mammisi de Nectanébo ont été amplifiées. La première, au premier registre, nous montre Harakhtès assurant à l'enfant son trône et sa domination cosmique en présence de sa mère Hathor et de Thot suivi des quatorze *kas* et *hemousets*.

(1) *Mam. Dendara*, p. 125, 15.

(2) *Ibid.*, p. 125, 8.

(3) Bien noter que le quatrième registre est occupé uniquement par des statues utilisées dans le culte.

Force nous est bien de l'admettre dans la séquence liturgique avant la naissance, quelque répugnance que nous ayons à le faire selon notre logique. Elle occupe la place correspondante chez Nectanébo et il n'y a pas plus de difficulté au point de vue théologique à faire précéder la nativité par les promesses d'Harakhtès qu'il n'y en avait à faire opérer le modelage de Ptah et les souhaits des Sept Hathors avant même la théogamie. Il faut sans doute admettre que, dans la ville où le dieu parèdre était Horus, il était bon de faire intervenir Harakhtès, pour reconnaître l'enfant. Faisait-on revivre ainsi une vieille scène héliopolitaine dans On-de-la-déesse? Ce serait assez dans le goût égyptien. Et Harakhtès arrivant, comme il le dit formellement, il est assez naturel de le placer où était Amon à Deir el-Bahari. On aura bloqué alors, en dépit de la logique historique, avec l'arrivée du dieu, la reconnaissance.

Puis nous retrouvons un instant l'ordre de Nectanébo, au second registre : nativité, reconnaissance, allaitement. Enfin, pour les dernières scènes, des variantes plus importantes encore que celles constatées entre Deir el-Bahari et Louxor apparaissent entre les deux versions. Nous les étudierons en leur lieu.

Cette vue générale des différents documents était, on le voit, nécessaire pour nous guider dans l'adoption d'un ordre. Elle ne nous permet pas, sans doute, d'élucider toutes les difficultés signalées au passage. Elle nous laisse voir, cependant, que, malgré des adjonctions très nombreuses à Edfou et chez Trajan, la séquence du drame, substantiellement la même qu'à Deir el-Bahari, avait été conservée. L'exemple de Philae où la norme décorative a été respectée, permet d'imaginer l'ordre liturgique à une époque très voisine de Nectanébo et nous aide ainsi à interpréter la disposition tout à fait anormale des tableaux dans les deux temples de la naissance à Dendara.

Commençons donc par l'annonce d'Amon à l'Ennéade qui préludait au mystère ancien et que Nectanébo et Philae ont conservée.

SCÈNE I

Amon et Thot

Entrée de l'Ennéade

Amon, reconnaissable à son mortier et sa double-plume est assis sur un trône placé sur un socle. Il tient le [hiéroglyphe] à la main droite et le [hiéroglyphe] à la main gauche. Devant lui arrive la grande Ennéade de Karnak, telle qu'elle figure un grand nombre de fois dans le témenos de Karnak, à Louxor et dans les temples funéraires de la rive gauche. Seth et Sobek ont toutefois disparu ici pour faire place à Horus dans-la-grande-demeure et Horus d'Edfou. Ces allusions à des querelles théologiques que nous devinons plus que nous ne les connaissons (1) ne sauraient nous retenir, ni infirmer l'identification de cette Ennéade. Mais ici, le dialogue s'échange, par-dessus l'Ennéade, entre Amon et Thot qui vient, après les dieux, le dernier contre la porte de la chapelle Nord.

« *Réciter les paroles par Amon, Seigneur des Trônes-du-Double-pays* (2), *à Thot, Seigneur d'Achmounein : Qu'elle est belle la sortie* [...] (3), *Seigneur d'Achmounein! Mon cœur est dilaté à ta magnificence. Je suis dans l'exaltation* (4) *à voir ta perfection.*

(1) Voir par exemple, le livre de P. Montet, *Le Drame d'Avaris*, Paris, 1940.

(2) Sur cette expression géog., voir Gauthier, *D. G.*, III, 102.

(3) On pourrait penser à une restitution comme [hiéroglyphe], ce qui donnerait : « Combien belle est la sortie ⟨de ta maison⟩ ! ». Le mot suivant est certainement à compléter [hiéroglyphe] : *ḥmnw*. Sur cette orth., cf. Gauthier, *D. G.*, IV, 176.

(4) La présence de ces deux pseudo-participes comme formes verbales indépendantes est très intéressante ici. Ils montrent que nous avons là, sous une orthographe modernisée (cf. *Ḥmnw*, note précédente), des textes très anciens. Sur cet emploi du pseudo-part., voir Lefebvre, *Gram.*, § 343.

« *Réciter les paroles par Thot, Seigneur d'Achmounein, à Amon-Rê : Viens, toi, pour voir ton fils. Ton cœur sera heureux lorsque tu joindras son corps en vie et stabilité. Tu le recevras dans la dilatation de cœur. Tu affermiras ton successeur sur terre pour qu'il gouverne comme Horus. Tu lui assigneras* (1) *le Sud et le Nord, tandis que le titre de propriété sera en son poing.* »

Puis viennent les dieux de l'Ennéade prononçant chacun les paroles créatrices des dons offerts :

« *Montou, Seigneur de Thèbes, possesseur de puissance, taureau victorieux, Horus des-deux-puissantes* (2). *Il donne des années d'éternité comme roi du Double-pays : Je t'ai donné toute dilatation de cœur venant de moi* (3).

Atoum, Seigneur du Double-pays, Celui d'Héliopolis (4) ; *il donne ses années en toute vie et stabilité et toute l'éternité devant lui : Je t'ai donné toute offrande alimentaire* (ḥw).

Chou, fils de Rê, dieu grand, Seigneur du ciel; il donne la fonction en tant que roi du Double-pays, il donne toute puissance comme Rê : Je t'ai donné toute force et toute victoire.

Tefnout, Dame du ciel, maîtresse des dieux; elle donne toute santé venant d'elle; elle donne toute dilatation

(1) Il faut restituer [hiéroglyphe] après [hiéroglyphe]. Le mot [hiéroglyphe] est une écriture de *šwḏ* « überweisen », *Wb.*, IV, 78.

(2) *Ḥr wsrty*, *Wb.*, I, 363, 14, épithète de Montou. C'est évidemment une allusion à la double uraeus que porte Montou, visible ici-même sur le bas-relief, (pl. III). Cette particularité qui a échappé à la plupart des historiens de la religion égypt., a été bien notée par Kees, *Götterglaube*, p. 340.

(3) Emploi ancien de la prépos. *ḥr*. Cf. Lefebvre, *Gram.*, § 494, 5. Il y a des emplois semblables dès les pyramides : *Pyramidentexte*, § 22, 24, etc.

(4) Sethe, *Urgeschichte*, § 115, constate que, pour l'instant, ce titre n'est connu qu'à partir du nouvel empire. Ces vues sont adoptées par Kees, *Götterglaube*, 217 et Bonnet, *Reallexikon*, p. 72.

de cœur venant d'elle; elle donne toute provision venant d'elle : <Je t'ai donné>... tout le pays venant de moi.

Geb, père des dieux; il donne tout[1] *<son> trône sur terre; il donne des années d'éternité; il donne sa royauté comme Rê : Je t'ai donné toute offrande.*

Nout, qui a enfanté les dieux; elle donne toute vie et stabilité, toute santé; elle donne tous les pays, venant d'elle, comme Rê : Je t'ai donné toute provision.

Osiris, dieu grand, Seigneur du ciel; il donne toutes les années d'éternité; il donne des jubilés très nombreux : Je t'ai donné l'éternité en tant que roi du Double-pays.

Isis, la vénérable, Maîtresse du Double-pays; elle donne toute offrande venant d'elle, comme Rê : Je t'ai donné tout amour venant de moi.

Horus dans la Grande-demeure[2]*, Seigneur du ciel; il donne toute force venant de lui : il donne toute vaillance venant de lui; il donne toute puissance venant de lui : Je t'ai donné la totalité des pays et des Neuf-arcs.*

Nephthys, la sœur divine; elle donne toute vie et stabilité, toute santé, comme Rê : Je t'ai donné tous les pays et tous les pays étrangers.

Horus Behoudity, dieu grand, Seigneur du ciel; il donne la durée en tant que roi du Double-pays, comme Rê : Je t'ai donné la royauté [...]

Hathor, Dame de Dendara, Dame du ciel; elle donne la vie comme Rê : Je t'ai donné les jubilés de Rê.

Harsomtous, dieu grand, Seigneur de Khadit[3]*; il*

(1) Le *nb* s'explique par le fait que le mot «trône» au concret est employé au sens et à la place de l'abstrait «royauté». Sur l'expression de l'abstraction en égyptien, voir nos *Moyens*, p. 203 et suiv.

(2) C'est une désignation d'Horus d'Edfou, MERCER, *Horus, Royal god of Egypt*, Grafton, 1942, p. 208.

(3) [hieroglyph] variante matérielle de [hieroglyph] *ḫꜣ*, cf. même valeur dans l'écriture de *Sḫꜣt-Ḥr, Mam. Dendara*, p. 32, 4. Cette orthographe très abrégée de *Ḫꜣdt* ne figure pas dans GAUTHIER, *D. G.*, IV, 164. C'était le nom d'un temple d'Harsomtous situé sur la rive droite du Nil, non loin de Dendara.

donne toute vie et stabilité toute santé comme Rê éternellement : Je t'ai donné [...]

Tjenenet, Dame du ciel; elle donne toute offrande comme Rê : Je t'ai donné tout aliment.

Iounit, fille de Rê, Dame du Double-pays; elle donne toute vie et stabilité venant d'elle; elle donne toute santé venant d'elle; elle donne tout aliment : Je t'ai donné toute plante fraîche. »

Et c'est ainsi que s'achevait la première scène du drame sacré, Amon avait salué la venue de Thot, possesseur de toute science et de toute magie, dont la présence était indispensable à la prolongation de la création par la mise au monde d'un héritier divin, comme sa sagesse avait été nécessaire à la création du monde par le verbe de Rê, puisqu'il est le propre cœur de ce dieu. Et Thot, possesseur du destin, avait pu prédire à Amon la venue de son fils, légitime héritier du royaume, tenant en son poing fermé, comme les plus anciennes statues royales, le titre de propriété de l'Égypte et du monde. Et l'Ennéade, fidèle à son Seigneur, prononce, par la bouche de chacun des dieux qui la compose, un mot de bienvenue qui est un gage de réalisation effectif pour le souverain puisque la parole des dieux crée. Ainsi dilatation de cœur, offrandes alimentaires, force et victoire, offrandes, provisions, éternité, amour, univers, royauté, jubilés innombrables, aliments et plantes fraîches, symboles d'un renouveau éternel, s'accumulent pour le jeune souverain à venir, à la seule pensée qu'a eue son père divin de le mettre au monde.

Car, presque à coup sûr, nous pouvons imaginer que les paroles d'Amon ont été tronquées. Si nous en jugeons d'après le parallèle de Deir el-Bahari où Amon parle à l'assemblée des dieux, avant même d'avoir engendré la reine, il annonçait son intention[1]. Le texte de Deir el-Bahari, prolixe et poétique, montre qu'un récitatif

(1) Voir SETHE, *Urk.*, IV, 216-218.

était joint au dialogue liturgique. Le rituel de Nectanébo au contraire est stylisé et déjà figé par rapport à la version du nouvel empire.

Le seul parallèle exact que nous lui connaissons se lit à Philae [1]. Il est tout d'abord difficile d'expliquer pourquoi manquent dans ces bas-reliefs les trois premiers personnages : Amon, Montou et Atoum. Sans doute ce sanctuaire, comme l'avait déjà noté Borchardt, a été remanié [2], mais la partie qui aurait dû souffrir serait la paroi Nord dans laquelle a été percée la porte de l'arrière-sanctuaire. En effet, au dernier registre du mur Est, dans l'angle Nord-Est, on voit une Sekhmet, tournée vers le fond du temple qui a perdu son (ou ses) partenaire. Mais le revers de la porte d'entrée (paroi Sud) n'aurait pas dû être touché. Les génies protecteurs du marais, au premier registre, se poursuivent sur cette paroi Sud. Pourquoi, au deuxième registre, avons-nous, au lieu des trois personnages attendus, une Meret et une Hathor? Nous avouons ne pas avoir une explication satisfaisante de ce fait. Quoi qu'il en soit, à partir de Chou, nous retrouvons tous les dieux de l'Ennéade de Karnak : Tefnout, Geb, Nout, Osiris, Isis, Haroëris, Nephthys, Horus, Hathor, Sobek, Tjenenet, Iounit et Thot. Les variations concernant les époux de Nephthys et d'Hathor, proviennent des spéculations théologiques tardives sur les identifications de certains dieux à Seth ou à ses alliés. Elles n'ont point d'importance pour notre propos. Nous ne devons point tenir grand compte non plus des variations que nous constatons entre les dons des différents dieux. Entre Philae et les deux mammisis de Dendara, ils varient constamment. Peu importait, à la vérité, que ce fût Horus ou Montou, qui donnât la force et la victoire, ou Geb ou Osiris qui assurât le trône au jeune dieu. Les paroles finales de Thot, nous montrent, elles, qu'il s'agit bien, en tout cas, de la même scène du

(1) Weindler, *Geburts.*, pl. 18 et 20 et nos propres photographies.

(2) Voir présent ouvrage, livre I, chap. VI, p. 87 et suiv.

rituel de la naissance divine : [hieroglyphs] (*sic*) [hieroglyphs] sous son bras : [hieroglyphs] « Paroles récitées par le Seigneur d'Achmounein : Ô Amon-Rê, le bonheur sera dans ton cœur lorsque tu joindras son corps au moyen de ta vie, stabilité et protection. Viens, toi, pour voir ton fils. » Ce sont, mot pour mot, les mêmes formules que Thot prononçait à Dendara, chez Nectanébo. Les variantes sont insignifiantes. Mais la répartie est singulièrement réduite. Nous n'avons donc que l'*incipit* du dialogue et les paroles d'Amon même ont disparu.

Au mammisi d'Edfou, on a sculpté sur le soubassement, la théorie des dieux qui vient « pour voir la Puissante ainsi que son fils » [1], comme ils l'avaient fait autrefois au marais de Chemmis pour voir Horus qu'Isis venait de mettre au monde. C'est donc un tout autre aspect du rite qui est évoqué ici.

Reste le tableau du mammisi romain de Dendara [2]. Mais dans ce remaniement évolué du mystère, des considérations locales tardives ont imposé une version un peu différente. L'Ennéade de Karnak au grand complet arrive au mammisi suivie de Thot. Elle est, cette fois, précédée par Amon qui marche lui-même devant elle : il ne s'agit plus de l'exposé du dessein prêté au roi des dieux. Il vient seulement donner « le souffle de vie au nez » de l'enfant. Thot ne prononce plus aucune des paroles par lesquelles il conférait en quelque sorte l'existence aux plans d'Amon : « Je suis celui qui prend pour lui l'œil-gauche [3], qui emplit l'oudjat. » Mais à Dendara où était ensevelie une relique du corps sacré d'Osiris et où Isis était née, leur

(1) *Mam. Edfou*, pl. XIII et p. 8-9. Voir Daumas, *Sur deux chants*, 32.

(2) *Mam. Dendara*, pl. LX, XLIII A et p. 125-127.

(3) [hieroglyph] peut être un sachet de matière odorante (?), détermine à *Edfou*, I, 590, 5, le mot *ḫnm* « parfum » et sert ici à écrire *ḫnm* dans l'expression *ḫnm iꜣbt* (*Wb.*, III, 378, 25, « Das Horusauge sich nehmen »). Cf. même expression et même orthographe, *Urk.*, VIII, 4, 9.

culte avait, à cette époque, une telle importance que toute la procession divine, Amon y compris, se dirigeait vers ces divinités qui tenaient toutes deux dans leurs bras « Harsièsis, Siousiré, Ihy, Seigneur du mammisi » debout sur un signe, symbole de son autorité. Osiris s'écriait : « Mon cœur est dans l'allégresse depuis que je t'ai vu : tes traits sont à la ressemblance de Ma Majesté ». Et Isis, la mère divine, disait : « Je suis ta mère Isis. J'ai placé dans ton cœur (*sic*). J'ai fait ta puissance plus grande que celle d'aucun dieu. » Entre Isis et Osiris on a gravé sous l'enfant des formules lui assurant la royauté universelle. Il y a tout lieu de croire qu'elles étaient prononcées par Isis et Osiris en même temps : « Tout le Double-pays et les pays étrangers sont rassemblés sous tes sandales; ton <trône (?)> demeure sous Ta Majesté; ton commandement règne dans Toméry. »

Les dieux, comme ailleurs, font des dons qui pour ne pas émaner toujours des mêmes, sont toujours, au total, identiques. Ils n'ajouteraient rien à la recension de Nectanébo.

Dès la première scène, dont l'emplacement précis confirme l'identité avec celle de Nectanébo, nous assistons aux modifications profondes que l'esprit même du drame a subi en cinq cents ans à peu près. Ce ne sont pas les seules, comme nous le verrons par la suite.

Nous devons, avant d'abandonner l'ouverture du drame, dire un mot du fait, en apparence étrange, que les dieux font des dons à un enfant qui n'est même pas encore conçu. Ce raisonnement n'est valable que pour qui ne tient pas compte du point de vue théologique. Du moment qu'Amon a conçu l'idée, elle est. L'enfant existe, il vit. La création a eu lieu. Le rite développe dans le temps, avec ses moyens matériels, ce qui est de toute éternité dans la création du dieu. Nous aurons l'occasion d'ailleurs de revenir sur ces notions à propos d'autres scènes qui paraissent étrangement placées dans le drame au point de vue de notre logique.

SCÈNE II

Amon, Hathor, Khnoum

C'est seulement à Dendara que Khnoum assiste à la théogamie et y prend part [1]. A Philae [2] et à Edfou [3], Amon et Hathor sont seuls. Comme dans les bas-reliefs anciens, les deux divinités sont assises face à face sur un lit, orné à ses quatre extrémités de têtes de lion et posé sur un socle qui lui est semblable. Bien que l'image du lit, aux textes des pyramides, affecte la forme [4], nous devons imaginer pour nos représentations un dispositif avec socle, puisque deux déesses, coiffées du signe tiennent les pieds du couple assis sur le lit supérieur et sont elles-mêmes assises sur le lit inférieur. On ne comprendrait pas ce dispositif si, selon des règles d'ailleurs admissibles dans les conventions du dessin égyptien, on avait figuré les deux côtés d'un même lit en superposition. Les têtes de lion qui ornent le lit ont un sens symbolique que Jéquier a bien dégagé en étudiant les trois lits du mobilier de Toutankhamon [5]. Ce sont les lions-*aker* qui forment la porte de l'autre monde et par lesquels on doit passer pour entrer dans le Noun comme pour en ressortir régénéré. Le sommeil, image de la mort, comme

(1) *Mam. Dendara*, pl. IV, et XXIX B, p. 19 (Nectanébo) : pl. LX *bis* et XLV B, p. 131.
(2) Weindler, *Geburts.*, pl. 18.
(3) *Mam. Edfou*, pl. XV et LXXIX, p. 28.
(4) Pyramide de Téti, 299 : Sethe, *Pyramidentexte*, § 658. Cette image doit s'expliquer par la combinaison en un même dessin du profil d'un lit vu de côté, surmonté par sa surface supérieure vue en plan.
(5) Jéquier, *A propos des grands lits de Tout-ankh-Amon*, in *R.T.*, XL, 1923, p. 208. Il est revenu sur le sujet dans ses *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, 1946, p. 218; mais, en durcissant et systématisant son interprétation, bien plus souple dans le *Recueil de Travaux*, il l'a rendue inexacte.

la naissance, image de l'éveil, étaient donc mis sous la protection de ce double lion et c'est la raison pour laquelle ces lits en sont ornés à leurs extrémités. Un bas-relief vient appuyer l'interprétation de Jéquier. Dans la scène de l'allaitement, au mammisi de Nectanébo [1], on a bien nettement essayé de figurer la double tête de lion, s'opposant par l'encolure à chaque extrémité du lit. A quoi correspondait exactement cette représentation dans l'objet réel, il serait difficile de le dire, tant qu'on n'aura pas retrouvé un lit de ce type. Mais l'intention de souligner le symbolisme paraît ici évidente. Faut-il y ajouter une valeur royale, comme nous avons eu l'occasion de la dégager à propos de la *membyt* [2]. C'est bien possible également et la superposition des sens n'est pas pour déplaire à des gens qui ont cherché dans la subtilité des jeux d'écriture de multiples significations.

La mise en scène était la même à Louxor et à Deir el-Bahari; mais, au lieu de deux *Hemousets*, Neith et Selkit maintenaient les pieds des deux protagonistes. A Philae, rien ne distingue les deux comparses, comme à Edfou et au mammisi romain. Or, dans ces deux derniers sanctuaires, se voit une variante fort intéressante pour comprendre exactement la mise en scène : Nekhbet, en son rôle protecteur, est placée derrière Hathor; mais tandis qu'à Edfou, elle est accroupie sur le lit dans la direction de la déesse, au mammisi romain, elle est debout à côté du lit. Ce détail insignifiant en apparence permet pourtant d'imaginer que, dans les cas où le sculpteur place sur un seul lit toute une série de personnages, pour marquer matériellement en quelque sorte leur liaison étroite à l'action, lorsqu'on jouait réellement le mystère, en fait, ils pouvaient très bien figurer à côté du lit où se déroulait l'événement capital de la scène. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce dispositif important en étudiant la scène de l'accouchement.

(1) *Mam. Dendara*, pl. II et XXI.

(2) Voir présent travail, livre II, chap. II, p. 247, n. 1.

Voici le dialogue : « *Réciter les paroles par Amon-Rê à Hathor, Dame de Dendara, œil de Rê : Ton nez est en vie et stabilité. Je m'unis à toi en dilatation de cœur* [...] *en ton corps.* <*Ta*> *rosée me réjouit* [1] (?). *Ton parfum est celui du Pays-du-dieu, l'odeur de ton corps est celle d'Oponé* [2]. *Me voici* [3] *qui établis solidement ton fils, pour qu'il lie l'héritage du Double-pays, pour qu'il embellisse les temples des dieux et qu'il façonne leurs statues.*

Il donne toute vie et stabilité de sa part à [4]

Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara, œil de Rê, Dame du ciel, maîtresse des dieux : Combien est belle la sortie [5] [...] *tu es le Seigneur des dieux. Tout ce que tu dis vient à l'existence à l'instant même.*

(1) La lacune rend la suite du texte peu claire. Ou peut-être y a-t-il une faute? Nous transcrivons *rš w<t> iꜣdt<.k>*. A Deir el-Bahari, c'était la reine qui disait à Amon : « Ta rosée est à travers mon corps tout entier » (*Urk.*, IV, 221, 4). Même expression à Louxor (GAYET, *Louxor*, LXIII, 204).

(2) Ces phrases rappellent la description qui accompagne la scène à Louxor : [hiéroglyphes] (notre copie = GAYET, *Louxor*, LXIII, 204), « le palais est inondé du parfum du dieu. Son odeur est celle du seigneur d'Oponé ».

(3) [hiéroglyphes] *mk <wi> ḥr smn sꜣ.ṯ*. C'est une particularité de la graphie et de la syntaxe des inscriptions de Nectanébo : le pronom pers. dépendant de la 1re pers., construit avec l'infinitif précédé de *ḥr*, ou une expression adverbiale, n'est pas écrit après *mk* : [hiéroglyphes], *ibid.*, 13, 13-14. « Me voici qui exécute l'ordre de ton père ». [hiéroglyphes] *ibid.*, 10, 18; « me voici avec toi, opérant la protection de ton corps. » Cette expression paraît être particulièrement abondante dans des textes dramatiques pour décrire l'action du personnage qui se présente.

(4) Le texte ne comporte aucune cassure. C'est l'introduction d'une indication scénique extraite du manuscrit et figurant dans la colonne au-dessus d'Hathor. Ici elle est située entre Hathor et Amon et écrite dans le même sens que la réplique d'Hathor qui suit immédiatement.

(5) Cf. plus haut les paroles d'Amon à Thot dans la scène 1 et présent chapitre, p. 388, n. 3.

Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour : je modèle ton fils, sorti de toi, selon l'ordre de ta perfection. C'est la semence d'un dieu auguste. Sa qualité royale (1) *sera à la ressemblance de ta personne selon la perfection de Ta Majesté. Il remplira le rôle de roi sur ton trône pour lier* (2) *l'héritage du Double-pays.* »

Le mammisi de Philae, généralement si proche de celui de Nectanébo, offre ici un texte si négligé et si incomplet qu'on n'en peut rien tirer ou à peu près : « Isis la vénérable, mère divine » est seulement inscrit au-dessus de l'image de la déesse. Trois courtes colonnes au-dessus d'Amon se lisent : (?) (?) « Réciter les paroles par Amonrasonther <à> Isis la vénérable, mère divine [...] ». Il faut renoncer à traduire la dernière colonne à la fois à cause de l'incertitude des signes et des erreurs certaines qui s'y sont glissées.

A Edfou on n'a reproduit aucun dialogue. Les inscriptions affectées aux différents personnages constituent un commentaire théologique et rituel : « Paroles dites par Amonrasonther qui réjouit le cœur, qui écoute les plaintes, qui ouvre ses oreilles à chacun. C'est l'Horus des Horus qui repose sur le lit en donnant l'haleine de vie à sa fille (3). Il est le parfait qui écoute les plaintes de millions, qui se hâte de venir vers celui qui l'appelle.

Paroles dites par Hathor, Dame de Dendara, œil de Rê, Dame du ciel, Mère divine d'Harsomtous. C'est la femelle du faucon qui est enceinte dans sa demeure-du-lit. L'image auguste (4) opère sa protection. Elle est la déesse

(1) Bien que ce sens de ne soit pas indiqué au *Wb.*, il nous paraît imposé par le contexte. C'est un abstrait à finale *-yt* formé sur le mot *nsw*.

(2) « Immer wieder anknüpfen. Bes. von Gott der das Königsamt unter den Erben sich forterben lässt », *Wb.*, V, 397.

(3) Sur ce rôle d'Amon au mammisi, voir la publication de Sethe, *Amun*, p. 93.

(4) Ici cette expression désigne Nekhbet placée derrière Hathor et accomplissant les gestes protecteurs.

enceinte habile dont le temps est accompli, et son père Amon vient vers elle en grâce.

Nekhbet, la Blanche de Nekhen, au bras long, Dame de Fâg, la mère qui protège l'Horus de l'Or. »

Au mammisi romain, nous retrouvons un dialogue, mais sa teneur est différente de celui que nous avons déjà lu : « Réciter les paroles par Hathor la vénérable, Dame de Dendara, œil de Rê, Dame du ciel, maîtresse de tous les dieux, auguste (1) dans le château-de-l'Auguste.

Réciter les paroles par Nekhbet, la Blanche de Nekhen.

Réciter les paroles par Amon-Rê, Seigneur du Trône du Double-pays dans Karnak : Je suis venu vers toi, me hâtant en grâce pour que mon haleine vienne (2) à ton nez, ma vie à tes narines; j'ai affermi ton cœur à sa place.

Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour : J'ai tourné ton corps (3). Mes mains sont sur ta perfection. Tes bras sont valeureux pour gouverner tout le Double-pays. »

Les comparses ont un rôle très clair. Nekhbet ne prenait certainement aucune part au dialogue. Le texte indique bien qu'elle était seulement là pour protéger l'acte si important de la conception contre les forces qui menacent sans cesse l'ordre bienfaisant. Quant à Khnoum, c'est une exigence théologique qui le fait apparaître dans cet épisode à Dendara. Il faut ici se rappeler qu'on a joint à la scène

(1) est à lire *špst*. La main se lit normalement *šsp*. « Celle qui prend » et par métathèse *špst;* cf. , *Mam. Dendara*, 127, 2, « L'Auguste, Puissante, dans la Maison de l'Auguste ». *ibid.*, 183, 16. « Auguste, souveraine, Dame des mets exquis ». « pierres précieuses », Mam. Philae, sanct. ext. faç. Est (inédit).

(2) Il faut noter le sens très prégnant de la préposition dans ces deux propositions non verbales à prédicat adverbial.

(3) Le suffixe est trois fois le féminin. Faut-il supposer une faute? On ne peut admettre en effet que Khnoum ait modelé le corps d'Hathor. Tout le discours de Khnoum semble s'appliquer à Ihy.

traditionnelle du modelage par ce dieu une scène de sculpture par Ptah. C'est un désir analogue qui a dicté aux rédacteurs les paroles de Khnoum. Puisqu'il modèle l'enfant, sa présence au moment de l'union divine est indispensable rituellement pour traduire la pensée théologique. Aussi, pratiquement, se contente-t-il de réciter ce qu'il dira en tournant le petit dieu avec la collaboration de Heket.

Reste le dialogue d'Amon et d'Hathor. On comprend qu'il ne pouvait plus conserver, dans l'adaptation générale du mystère à tous les temples d'Égypte, les portions très particulières dans lesquelles le dieu formait le nom royal à l'aide des premières paroles que prononçait la reine à sa vue. Il ne garde que l'expression de l'acte essentiel qu'il accomplit : donner la vie au nez de la déesse, et du but dans lequel il agit : procréer un roi pour tenir le Double-pays et rendre aux dieux le culte qui leur est dû. Hathor ne pouvait que constater l'infinie puissance du dieu et l'efficience immédiate de sa parole. Son temps de grossesse est du reste aussitôt accompli, comme le suggère un passage du texte d'Edfou. Et ces derniers détails nous permettent d'imaginer exactement la mise en scène. Il est bien évident que si une hiérogamie véritable a jamais existé dans les temples égyptiens, comme Hérodote en signale à Babylone [1], le jeu liturgique ne comportait plus depuis longtemps aucune union sexuelle réelle. Comme les textes l'indiquent très clairement et comme les bas-reliefs le figurent, le prêtre qui jouait le rôle d'Amon présentait au nez d'Hathor une croix ansée, symbole de la vie, et, lui donnant ainsi son « souffle », il lui permettait de concevoir son enfant. Aussi les expressions d'amour charnel sont-elles à peu près absentes de nos textes, tandis que les discours enflammés d'Amon et les phrases non équivoques de Deir el-Bahari ne laissaient aucune espèce de doute. L'explication

(1) Hérodote I, 181-182. De la hiérogamie babylonienne, Hérodote rapproche seulement les divines adoratrices de Zeus thébain, mais point du tout les rites mammisiaques qui se célébraient assez souvent dans tous les temples d'Égypte.

du fait est simple. Dans les temples de la XVIIIe dynastie, les faits relatés sont historiques. Le dieu avait vraiment revêtu l'apparence du roi, pour s'approcher de la reine [1] et l'union était si réelle qu'un roi en naissait. Sans doute on ne peut admettre, avec Maspero, que tous les actes décrits se passaient dans le temple. La reine Ahmès ne vient point s'unir au roi et mettre son enfant au monde dans l'incommode galerie du temple de Deir el-Bahari, qui, au surplus, n'était point construit. Mais, dans ce portique, un mystère, représenté de temps à autre, entretenait en quelque sorte l'origine divine de la reine et l'union, déjà, y était purement symbolique. Lorsque, après les temps iniques de la domination étrangère, la divinité du roi fut assumée par l'enfant dieu des triades locales, on n'évoque plus que l'union mystique d'Amon et de la déesse. C'est, nous semble-t-il, la manière la plus logique, et la plus conforme aux sources, de nous représenter les choses.

Cette façon de voir est confirmée par un témoignage de Plutarque qui connaissait admirablement l'Égypte. Essayant d'interpréter la légende des rapports du roi Numa et de la nymphe Égérie, il la juge incroyable [2] : « Or, dans leur croyance, les Égyptiens font une distinction qui ne manque pas de vraisemblance : pour une femme, il n'est pas impossible qu'un *souffle* de dieu s'en approche et n'engendre en elle quelques principes de génération; mais pour un homme il ne peut avoir aucun commerce avec une déesse ni aucune union de corps ». Le mot « souffle » que nous avons souligné, traduit exactement le πνεῦμα qui ne prend valeur d'« esprit » que dans de très rares textes avant l'ère chrétienne et toujours en liaison, avec le souffle, le vent, « spiritus » [3]. Il désigne essentiellement le souffle chez Plutarque et constitue ici une excellente traduction du *ṯꜣw n ꜥnḫ* qu'Amon communique à Hathor, en tant que celle-ci est

(1) *Urk.*, IV, 219, 11; Gayet, *Louxor*, pl. LXIII, fig. 204.
(2) Plut., 62 *b* = Vie de Numa, IV, 5.
(3) W. Bauer, *Griech.-Deut. Wörterbuch*, 3e éd. 1937 (la 4e éd. ne nous a pas été accessible).

symboliquement la reine-mère. Il est évident que les Égyptiens, de qui Plutarque tient son renseignement, pensaient à leur théogamie, point essentiel de leur système du monde.

Dans un contexte très différent, la hiérogamie babylonienne paraît avoir été plus charnelle, du moins anciennement, encore qu'il faille être très prudent lorsqu'on essaye d'imaginer comment étaient représentés les mystères liturgiques. Lors de la procession du Nouvel an, le roi, assimilé au dieu, clôturait les cérémonies par son mariage avec la déesse qui devait assurer croissance et fertilité au pays pour l'année [1] et « cet acte capital pour la vie du pays devait être lui aussi mimé et mimé par le roi ». Dans un hymne sumérien d'un lyrisme puissant, le mariage divin est décrit sous forme d'une union entre Iddindagan, troisième roi d'Isin, personnifiant Tammouz et la déesse Inanna :

« Pour qu'elle (= la déesse) se réjouisse du cœur dans le [...] vêtement, qu'elle jouisse du lit,
On baigne Ma Dame pour le giron sacré,

[1] R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté Assyro-babylonienne,* Paris, 1939, p. 246-250. Voir une traduction du chant sur Inanna et Iddindagan d'Isin en Tammouz dans Falkenstein et von Soden, *Sümerische und Akkadische Hymnen und Gebete,* Zürich, 1953, p. 90-99. La hiérogamie est décrite à la p. 97 et commentée p. 34-35 et 367-368. Le caractère réaliste du rite est admis aussi par J. Bottéro, *La religion babylonienne,* Paris, 1952, p. 117. La position de Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* Coll. « Mana », Paris, 1945, p. 246-247, est beaucoup plus nuancée. Il indique même, mais pour une autre fête que le nouvel an, l'union des statues divines. La hiérogamie du nouvel an, célébrée à Ourouk à l'équinoxe d'automne est décrite dans un rituel traduit par Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* Paris, 1921, p. 68-69. Mais la partie centrale du rite, l'union d'Antu et d'Anu, est passée sous silence. Ce sont seulement des actes extérieurs du culte qui sont décrits : banquets et hymnes. Remarquons seulement un nom de la salle consacrée à la hiérogamie qui rappelle le nom de nos mammisis : « La maison du lit d'or d'Antu ».

On la baigne pour le giron du roi,
On la baigne pour le giron d'Iddindagan,
On lave la Sainte Inanna.
On asperge le sol de résine odorante de cèdre.
Le roi vient, fier, la tête haute, vers le giron sacré;
Il vient, fier, la tête haute vers le giron d'Inanna;
Ama'uschumgalanna [1] est couché près d'elle,
Et jouit de son corps sacré. »

Mais le rituel suméro-accadien laisse paraître des conceptions plus élémentaires et manifeste une élaboration beaucoup moins approfondie, au point de vue théologique, que la construction égyptienne. Il était bon pourtant, semble-t-il, arrivés à ce point du mystère, que nous éclairions les documents d'Égypte par ceux du plus puissant et sans doute du plus civilisé des peuples avec lesquels elle fut en contact.

SCÈNE III

Amon et Khnoum

Cette courte scène est intéressante au plus haut point par sa signification théologique [2]. Voici le dialogue au mammisi de Nectanébo :

« *Réciter les paroles par Amon-Rê à Khnoum, Seigneur du tour : Modèle le Roi de Haute et Basse Égypte, Ihy, fils d'Hathor.*

Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour : J'agis

[1] C'est un surnom fréquent de Tammouz. Le roi est maintenant tout à fait identifié au dieu.

[2] *Mam. Dendara,* pl. IV et XXIX, p. 19 = Philae, Weindler, *Geburts.,* 18 = *Mam. Dendara,* pl. LX et p. 131. Cette scène n'est pas représentée à Edfou.

selon ton ordre, car tu es le Seigneur des dieux. Je le tourne à la ressemblance de ta personne. De même que ton nom est parfait en tant que dieu, de même ta pensée est efficiente[1] *et tout ce que tu dis vient à l'existence à l'instant même.* »

Le texte de Philae est très négligé : [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes] (2) [hiéroglyphes]. Le lapicide paraît avoir sauté le nom d'Harpocrate après le verbe *ḳd*, et avoir omis encore autre chose entre les deux mentions d'Isis. On saisit ici sur le vif la manière dont on procédait pour rédiger les inscriptions qui accompagnent les scènes. Le dessinateur vient devant les colonnes à remplir avec une composition beaucoup plus développée. Il abrège pour ne mettre que l'essentiel à côté des figures. Dans le cas présent, il a fait déborder longuement le discours de Khnoum modelant l'enfant au-dessus du même dieu qui se trouve, dans la scène que nous étudions, en face d'Amon. Il a donc pensé que, le contenu des paroles divines étant voisin, cela suffisait pour Khnoum et il a seulement gravé les paroles d'Amon, l'ordre du roi des dieux ayant son importance; mais, ne disposant que de trois colonnes et demie fort courtes, il a abrégé l'original à tel point que, si nous ne possédions pas le parallèle de Nectanébo, nous ne pourrions savoir ce que dit Amon. Voici le texte restitué, parce qu'il est impossible de faire dire par Amon à Khnoum de « modeler » Isis : « Paroles dites par Amon-Rê à Khnoum : modèle [le roi Harpocrate, fils d']Isis la vénérable, mère divine [..?] Isis douée de vie, Dame de l'Ile sainte, Dame de Philae, Dame des pays méridionaux ». Une fois de plus, nous constatons, grâce au seul mot *ḳd*, au début du dialogue, que le texte de Philae était substantiellement identique à celui de Nectanébo.

(1) *mnḫ*, traduit en égyptien le εὐεργέτης auquel il faut, ici, garder son sens propre « qui agit bien », εὐεργός a, chez Aristote, le sens de « efficient ».

(2) Dans l'original, il y a \\ entre la jambe et le filet d'eau.

Toujours conçu comme complémentaire de son voisin plus ancien, le mammisi romain ne donne aucun dialogue mais seulement des épithètes divines d'importance théologique : « Réciter les paroles par Amon (dans) Opet, dieu grand, Seigneur du mammisi, image auguste, roi des dieux.

Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour, aux bras solides, qui rend l'œuvre excellente, bélier modeleur qui a fait les dieux. »

L'œuvre génératrice d'Amon est évoquée par les deux épithètes d'« Amon dans le harem » et de « Seigneur du mammisi », tandis que sa puissance créatrice, autre aspect de la même idée, apparaît dans les deux suivantes, dont l'une fait jeu de mots avec *sḫm* « être puissant ». De même les qualifications de Khnoum que nous avons déjà plusieurs fois rencontrées, constituent une sorte de commentaire théologique des paroles liturgiques.

Il est bien certain pourtant que le document le plus riche de contenu est celui même du mystère conservé dans le temple de Nectanébo. La brièveté de l'ordre d'Amon est remarquable et nous invite à accorder aux mots employés toute leur valeur. Il s'agit de donner au monde un roi : c'est là ce qui importe. L'ordre est donc donné à Khnoum de le modeler et, puisque nous sommes à Dendara, sous sa forme d'Ihy. La réponse de Khnoum souligne d'abord la puissance d'Amon admirablement marquée par une proposition nominale[1] : si Khnoum obéit aussitôt, c'est

(1) Cf. Lefebvre, *Gram.*, § 602 *b*. Voir aussi ce qui est dit pour les langues sémitiques en général dans Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, Berlin, 1913, t. II, § 23 et 24. On trouve une admirable définition de cette phrase dans Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 27e éd., Leipzig, 1902, § 140, 4 (p. 457) : « Les phrases nominales dont le prédicat est un substantif décrivent un état fixe (*starres*), statique (*Zuständliches*), en bref, un état essentiel (*ein Sein*) ». La remarque vaut pour le chamito-sémitique en général. Voir aussi les pages remarquables du monumental *Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*, de König, *Syntax*, Leipzig, 1897, p. 363.

qu'Amon est roi des dieux. Et il ajoute tout de suite que l'enfant est « à l'image » de son père Amon. Cette idée du roi image du dieu est très ancienne et très importante. Hatchepsout, dans la titulature inscrite sur la base d'un de ses obélisques à Karnak, est appelée « image effective » (*tit ꜣḫt*) du Seigneur de l'univers [1]. De très nombreux passages des textes amarniens font allusion au fait qu'Akhenaton est une image d'Aton : « Tes rayons sont sur ton image effective (*tit.k ꜣḫt*), le souverain de Maât [2] ». Aton donne l'éternité à son fils qui est son image [3]. « Tu l'as engendré selon ta forme, tu le construis comme ton image (*tit*) ». Cette conception s'est, du reste, rapidement étendue à l'humanité tout entière : « Ils sont ses images sorties de sa personne », dit le roi Akhtoès à son fils Mérikarê, en parlant des hommes créés par Dieu [4]. Et l'idée devient si courante qu'à la basse époque, elle s'exprime tout uniment dans un texte de Tanis : « Je suis ton image sortie de toi » [5]. Il est inutile de multiplier davantage les témoignages. Ceux-ci suffisent à montrer que le roi, reproduction parfaite du dieu, est, comme lui, maître du monde; son essence et sa figure sont une prédisposition à sa fonction. Et l'extension de cette croyance au reste de l'humanité était le ferment d'un développement moral aux conséquences incalculables.

Ce n'est pourtant pas tout. Les images rituelles ne sont ici que la transposition de concepts théologiques. On devine qu'à l'origine, Khnoum, plasmateur des dieux et des hommes, se suffisait à lui-même dans la création de l'enfant. Mais lorsque les différents dieux sont venus superposer leur action, il était nécessaire que les théologiens

(1) *Urk.*, IV, 361, 7. Cf. *ibid.*, 228, 14.
(2) Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, in *Bibliotheca Aegyptiaca*, VIII, Bruxelles, 1938, p. 59, 11.
(3) Sandman, *op. cit.*, 75, 8.
(4) Papyrus Ermitage, col. 132, dans Volten, *Zwei altaegyptische politische Schriften*, Copenhague, 1945, p. 73.
(5) Montet, dans *Kêmi*, VII, 151.

ordonnassent toutes ces apparences selon une loi. Khnoum n'était que l'exécuteur d'Amon qui avait hérité de Ptah, avec le pouvoir suprême, la puissance créatrice de la parole [1]. L'exécution matérielle de l'enfant par Khnoum n'est donc que l'aspect sensible sous lequel se manifeste l'ordre, efficient par lui-même, d'Amon. C'est cette idée que le dieu exprime très clairement dans sa tirade. L'essence (appelée ici le « nom » parce qu'il exprime, pour le théologien égyptien, l'être même de la chose) d'Amon est divine parfaitement, au plus haut degré, aussi sa pensée est-elle réalité. Lorsque Platon nous dit que les objets intelligibles tiennent du Bien l'être et l'essence τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν [2], il développe une idée qui n'est pas très loin de la pensée égyptienne. Celle-ci n'est point systématisée comme celle du philosophe grec, mais l'aspect fondamental de ce que Platon a exposé en l'appliquant aux « formes » est déjà bien exprimé.

On voit l'intérêt de cette allusion très précise à la vieille théorie égyptienne de la création par la conception dans le cœur de Dieu, puis par l'extériorisation au moyen de son verbe. Elle laisse entrevoir les préoccupations de ceux qui ont rédigé nos rituels. Si nous ne possédons plus leurs livres didactiques qu'a encore connus Clément d'Alexandrie, leurs spéculations se peuvent déceler dans les liturgies qui nous sont parvenues d'eux pourvu que nous y prêtions un peu d'attention.

(1) Pour le développement ancien de cette idée, voir le dernier ouvrage paru sur ce sujet (il contient toute la bibliographie antérieure) : H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, Abhand. der Preuss. Akad. der Wissensch., 1939, nº 23, Berlin, 1940, in-8º, p. 77. Il n'est pas malaisé de voir que les idées développées dans le document recopié par les soins de Chabaka ont été maintes fois exploitées par les penseurs et notamment par les théologiens d'Amon : grand hymne à Amon du Caire, Pap. Boulaq 17, VI, 2. Hymne à Amon de Leyde, ch. 90 et 100.
(2) *République*, 509 *b*.

SCÈNE IV

Ihy, Heket et Khnoum

Ensuite on représentait le modelage, célèbre, de l'enfant par le dieu potier d'Esna et d'Eléphantine. Il se retrouve chez Nectanébo [1], à Philae [2], à Edfou [3] et au mammisi romain [4].

Sur le plateau d'un tour se dresse l'enfant. Khnoum, criocéphale, assis à un niveau un peu supérieur, manœuvre du pied gauche le volant servant à imprimer son mouvement de rotation à l'instrument, et, tenant la main droite de l'enfant de sa gauche, achève avec sa propre droite de tourner le crâne. De l'autre côté, Heket, accroupie, tient le sceptre *ouas* et, de la main droite, tend une croix ansée au nez de l'enfant.

Au-dessus du petit dieu, on lit seulement son nom : *Ihy.*

Voici le dialogue des autres divinités : « *Réciter les paroles par Heket, Dame de Hirour : Ton nez est en vie et stabilité, ô Horus aimé de Maât. Tu accompliras des jubilés, tu renouvelleras des jubilés, en apparaissant sur la tjentjat jubilaire. Tu accompliras la fonction de roi sur le trône de ton père* ». A Philae, on n'a rien gravé, faute de place, au-dessus de Heket. A Edfou, une collection d'épithètes la caractérise : « Réciter les paroles par Heket [...] qui réside à Hirour dans Outjeset-Hor, [...] Dame de Neferousi [5], auguste, puissante, nourrice de son frère. C'est Tefnout, fille de Rê. C'est la souveraine, maîtresse des femmes sur son siège, qui consolide le tour du Seigneur du tour. Elle est le diadème, la jouvencelle de Rê, la nourrice

(1) *Mam. Dendara*, pl. IV et p. 18.

(2) WEINDLER, *Geburts.*, pl. 18 et 20.

(3) *Mam. Edfou*, pl. XIII et p. 17.

(4) *Mam. Dendara*, pl. LIX, p. 111.

(5) Localité voisine sans doute de Hirour. Voir GAUTHIER, *D. G.*, III, 89-90 et GARDINER, *Onomastica*, II, 83 * et suiv.

(*ḫnmt*) de Khnoum (*ḫnm*) aux bras vigoureux ». Il en est de même au mammisi romain : « Paroles dites par Heket, améliorant la vie de son fils [1], la nourrice (*ḫnmt*) vénérable, nourrissant (*ḫnm*) [2] son rejeton, faisant vivre son oisillon [3] avec son lait ». Si aucune des paroles liturgiques n'est reproduite, la déesse pourtant tient à la main une tige de palmier effeuillée à l'extrémité de laquelle est suspendu le signe *heb-sed*, faisant ainsi allusion aux paroles prononcées au mammisi de Nectanébo.

« *Réciter les paroles par Khnoum sur le tour : Après t'avoir modelé de mes propres mains, je crée ton corps en corps divin, j'ajoute à ta perfection. Je fais que ta durée surpasse la durée du ciel-lointain. Autant que dure le ciel, tu es roi.* » Le texte de Philae est toujours corrompu : (sic) ... (sic) ... (sic) ... (sic) (4) ... (sic) ... (sic) « Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour [5] : [...] après t'avoir fait moi-même [6], j'ai créé Horus en

(1) Cf. (Décret de Memphis, N 2 = *Urk.*, II, 170, 1) glosé en démotique par *i.ir dj.t n₃-nfr p₃ ʿnḫ n n₃ rmt.w* et en grec par *τοῦ τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων ἐπανορθώσαντος.*

(2) Pour cette graphie, voir *Wb.*, III, 377. A la même page (*Mam. Dendara*, p. 111, 16) le nom de Khnoum est écrit .

(3) Le mot *ṯ₃* est écrit par une variante matérielle du signe . Pour l'expression, voir *Wb.*, V, 340, 14.

(4) Pour rétablir ce texte, nous nous sommes servis de la photographie de Weindler prise avant l'immersion de l'île et bien lisible à cet endroit. Aujourd'hui, le joint sur lequel figurait la partie supérieure du et le a disparu de sorte qu'on lit seulement .

(5) Le début du texte nous paraît désespéré et intraduisible sans des conjectures trop hasardeuses.

(6) Le signe de Khnoum modelant qui se lit *ḳd* d'habitude, « façonner » (le יָצַר biblique), serait possible ici, mais n'est pas à sa place. Nous l'avons lu *.i*, suff. 1re pers. : *ir.n.i tw ḏs.i.*

dieu-qui-apparaît [1]; tes membres sont un corps divin. J'ajoute à ta santé avec mes mains [2]. Ta beauté (*sic*). Je fais que ta durée surpasse la durée du ciel-lointain. Autant que dure le ciel, tu es roi, sur (le siège) d'Horus éternellement et toujours ». Le texte est parsemé de *sic*. Ils ne sont pas encore suffisants et, sans le double de Nectanébo, presque aucune phrase de ces colonnes désespérées ne serait compréhensible. Une telle quantité de signes erronés, tant de perturbations dans l'ordre des hiéroglyphes, s'expliquent difficilement. Faut-il admettre que le graveur a utilisé un manuscrit abîmé et qu'il ne comprenait pas très bien ce qu'il lisait ? Quoi qu'il en soit, le texte de Philae vient, une fois de plus, nous montrer l'identité du mystère joué dans cette île avec celui qu'on célébrait à Dendara au temps de Nectanébo. L'emploi du pronom 𓏏𓅱 à Dendara [3], transcrit 𓏏 après le 𓏤𓁹 de Philae (?), montre aussi que c'était un texte archaïque dont la langue devait gêner beaucoup ceux qui l'utilisaient.

A Edfou, aucune des paroles du mystère n'est transcrite. Les inscriptions définissent seulement la théologie de la scène : « Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur de Hirour, qui se trouve dans Outjeset-Hor, dieu grand, Seigneur de Neferousi. C'est Celui-dont-le-ba-fait-reverdir [4], qui crée le fils dans le sein au moyen du souffle parfait venu de sa bouche. — C'est Khnoum, le vénérable, résidant (?) à Behoudit, qui modèle le rejeton de l'Or, Dame de Dendara. Il est le dieu aux bras vigoureux, dont l'œuvre est excellente;

(1) *ḫʿy*, *Wb.*, III, 242, 3 « als Bez. des Sonnengottes ».

(2) En réalité notre lecture exige des corrections : *rdî.n.î ḥꜣw ḥr wḏꜣ.k m ʿwy.t*.

(3) Cf. Junker, *Gram.*, p. 40.

(4) *swꜣḏ-bꜣ*, je n'arrive pas à trouver cette épithète au *Wb.*, mais Chassinat, dans *Mélanges Maspero*, I, fasc. 2, p. 515, n. 1, en donne quatre ou cinq exemples empruntés à Edfou. On peut en ajouter de *Dendara*, IV, 123, 11; *Mam. Dendara*, p. 48, 14. Peut-être s'applique-t-elle à Chou en plusieurs cas. Ici c'est certainement à Khnoum.

il ne se fatigue point de tourner. Son œuvre ne cessera pas ».

Le mammisi romain donne bien un texte liturgique, mais il est différent de celui de Nectanébo. On a toujours l'impression d'une décoration conçue, en partie, comme complément de la précédente : « Paroles à dire par Khnoum, Seigneur du tour, âme vivante qui embellit la *meskhenet* : Après avoir joint tes membres en vie, je te tourne en œuvre renaissante ».

La création de Khnoum, on le voit, consistait à modeler l'enfant, auquel il donnait lui-même, grâce à son souffle, la vie et aussi la divinité. Sans doute les membres divins étaient-ils particuliers. Nos textes ici ne le disent pas, mais, au papyrus Westcar, sans préciser que les trois premiers rois de la Ve dynastie sont des dieux, on les décrit comme tels : Ils sont d'or et de lapis-lazuli. L'œuvre de Khnoum du reste est dite éternelle. La durée de la royauté qui se perpétue sans cesse sera celle du ciel. Son œuvre divine ne passera point. La parèdre du dieu bélier ne définit, elle-même, sa fonction essentielle que dans le texte de Nectanébo. Elle porte vers le nez du jeune dieu la vie qui va lui donner la respiration et l'animer. Mais les épithètes plus prolixes des autres sanctuaires en font aussi l'auxiliaire de Khnoum aux bras vigoureux. C'est elle qui consolide son tour comme tente peut-être de le représenter le geste de sa main gauche au mammisi d'Edfou et elle encore qui nourrit l'enfant de son lait.

De toute antiquité, Khnoum dont l'animal sacré, le bélier, symbolisait la force créatrice, avait passé pour faire concevoir les femmes : « Eh bien, les femmes sont stériles et ne conçoivent plus; Khnoum ne façonne plus d'homme à cause de l'état du pays ! » C'est ainsi que se plaignait, dès la période de révolution qui suivit l'ancien empire, le sage Ipouwer [1]. Au moyen empire, dans l'enseignement de

(1) Gardiner, *Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909 (II, 4). Khnoum a modelé chaque individu (stèle de la XXIIe dyn., Daressy, *R. T.*, XVI, 56).

Sehetepibrê[1], il est dit du roi : « C'est le dieu Khnoum pour toute chair, l'engendreur qui procrée les hommes ». Aussi l'histoire de la naissance miraculeuse d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, comme celle d'Aménophis III à Louxor, montrait-elle le dieu potier tournant l'enfant-roi sur l'ordre d'Amon[2]. Ces deux dieux créateurs, du reste, sont déjà très curieusement rapprochés dans le fameux hymne de Souti et Hor, où Aton est appelé

(1) KUENTZ, *Deux versions d'un panégyrique royal*, in *Studies... Griffith*, p. 98 et 100. On trouve un écho de cette théologie royale dans les textes tardifs. Le roi est appelé « Khnoum aux bras vigoureux », *Edfou*, I, 52, 8.

(2) NAVILLE, *Deir el Bahari*, II, 48 et Sethe, *Urk.*, IV, 223-224. GAYET, *Louxor*, pl. LVIII. Mais, contrairement à ce que dit BREASTED (*A. R.*, II, 78, n. *a*), ici les textes sont tout à fait différents. Aucun, du reste, ne ressemble au nôtre. Le rôle de Khnoum est très bien défini au mam. de Philae (Pronaos, int. est = P. M. (163)-(164)) « modelant le fils d'Isis en œuvre parfaite pour remplir le rôle de Seigneur de ce pays ». Cette précision du rôle de Khnoum pour modeler un roi est déjà donnée sous Ramsès II, « vive le dieu parfait, fils de Khnoum, une fois que le dieu l'a modelé de ses propres mains, qu'il a fait son corps, comme Rê; sa royauté est semblable à celle d'Horus en tant que roi » : Les Temples immergés de la Nubie, ROEDER, *Der Felsentempel vom Bet El-Wali*, Le Caire, 1938, p. 108. A Esna, l'empereur Nerva offre un tour surmonté de l'enfant à Khnoum suivi des quatre meskhenets (LEPSIUS, *Denk.*, IV, 82*a*). Dans une stèle du Louvre, Khnoum est dit « modeleur des dieux et des hommes » : (MASPERO, *ZÄS*, XXII, p. 88-89). Une allusion de même nature se lit dans la stèle de la famine, l. 18 (éd. Barguet, *Bibl. Et., IFAO*, Le Caire, 1953, p. 26). Cf. aussi *ASAE*, XVIII, p. 142 (stèle de Djeder le Sauveur). Voir aussi, *Mam. Dendara*, p. 269, 8 et 131, 18. Selon les conceptions égyptiennes, il a aussi un rôle analogue dans la renaissance d'Osiris qui est simplement une autre naissance : « Khnoum, modeleur sur le tour, qui modèle les membres divins d'Osiris dans la demeure de l'or en vie » (BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, p. 126). Il est intéressant de noter qu'ici Khnoum vient rejoindre Ptah, seigneur ordinaire de la demeure de l'or. Malheureusement, il nous a été impossible de consulter, sur le dieu Khnoum, la monographie du Dr Ahmed BADAWY.

« Khnoum et Amon des hommes »[1]. Il est intéressant de trouver dans ce document capital au point de vue théologique le rapprochement des deux images divines pour désigner une troisième divinité. Il est clair que, sous la multiplicité des images, l'auteur concevait une unité. Et cela va nous amener à considérer ici une adjonction théologique postérieure à la version ancienne du mystère telle que nous la révèle le mammisi de Nectanébo : c'est la sculpture de l'enfant par Ptah.

Il est très curieux de constater que, dans le bas-relief reproduisant cette scène, dans la salle L du temple de Hibis à Kharga[2], on a opéré une synthèse qui ne transcrit plus simplement le texte liturgique mais l'utilise à des fins théologiques. Ici l'enfant est placé sur un tour dont le volant inférieur n'est pas représenté. A sa gauche, Khnoum criocéphale le modèle du bout de ses doigts. A sa droite, Ptah, qui tient de sa main gauche une palette de scribe, le sculpte avec une gouge de la main droite. Anciennement déjà, Ptah avait dû jouer un grand rôle dans la naissance royale. Au moyen et même au nouvel empire il ne figure pas dans les théogamies que nous possédons; mais c'est peut-être que, Amon l'ayant remplacé comme dieu dynastique, on ne tenait pas à le mettre trop en évidence. Un document datant de l'époque de Ramsès II[3], repris par Ramsès III[4] nous détaille tout au long son attitude de « père » du roi et termine par ces mots : « J'ai fondu (c'est le dieu qui

(1) Brit. Museum, nº 826, l. 10 (*British Museum, hieroglyphic Texts...*, t. VIII, p. 24 et pl. XXI).

(2) *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis*, t. III, pl. 27. Publications of the Metropolitan Museum of Art, New York, 1953.

(3) NAVILLE, *Le décret de Ptah Totunen en faveur de Ramsès II et de Ramsès III*, « Transactions of the Society of Biblic. Archaeology », t. VII, p. 119 et suiv. et planche. Pour la bibliographie, cf. présent chapitre, p. 385, n. 2.

(4) *Medinet Habu*, vol. 2. *Later historical Records of Ramses III*, Chicago, 1932, p. 104-106. Une traduction commode du texte figure dans ROEDER, *Urkunden*, p. 158 et suiv. Voir la note précédente.

parle) ton corps en électrum, tes os en cuivre et tes membres en fer. Je te donne la fonction divine pour que tu diriges le Double-pays comme roi de Haute et Basse Égypte ». Sans doute, à un moment, ajouta-t-on au mystère de la naissance une scène où figurait Ptah. Elle existait à Kharga dès l'époque perse mais n'a pas été transcrite dans les autres mammisis, fidèles au texte ancien, sauf dans le dernier d'entre eux, celui de Trajan à Dendara.

A Hibis, le petit texte qui se lit après les deux cartouches royaux aujourd'hui illisibles, est intéressant parce qu'il note en quelque sorte l'adjonction de Ptah à Rê : « Ton père To-tjenen t'a mis au monde de nouveau, comme Rê, chaque jour. Tu as été élevé (*sḫpr.k*) comme Khépri sur la *meskhenet*. La parfaite [1] a nourri ton corps en jeune pousse éternellement ».

« Paroles dites par Khnoum qui modèle sur le tour : Je modèle tes membres sur le tour, la *meskhenet* prospère du bienheureux (?), tandis que mes mains sont derrière toi, comme Rê éternellement. » Comme on le voit, il ne s'agit pas ici des paroles liturgiques du mystère mais simplement d'un rappel du sens théologique donné à la scène. Ceci nous est confirmé par le texte accompagnant Ptah. La substitution du suffixe de la troisième personne à celui de la deuxième, trahit l'adaptation. « Paroles dites par Ptah-tjenen, père des dieux. J'ai nourri ton corps; j'ai élevé son (*sic*) fils (en) Seigneur du Double-pays vivant éternellement. » Rien dans ces phrases ne traduit l'image de Ptah sculptant l'enfant. Elles paraissent empruntées à un texte très voisin de celui qui figure au décret de Ptah en faveur de Ramsès II (l. 4-5) : « Les gardiennes de Ptah t'ont nourri ». Ces bribes proviennent donc d'une liturgie beaucoup plus longue à laquelle sans doute fait aussi allusion la stèle de la XIXe dynastie.

Cette dernière ajoute du reste (l. 5 et 6) : « Les augustes vénérables de la maison de Ptah et les Hathors du temple d'Atoum sont en fête, leur cœur est dans la joie... depuis

(1) Désigne les déesses, *Wb.*, II, 258, 5.

qu'elles ont vu ta perfection ». Or ces Hathors, nous les retrouvons justement près de Ptah sur la paroi du mammisi romain à Dendara [1]. Par un heureux hasard, elle nous a conservé au moins en partie le texte de cette addition tardive au mystère. Mais, détail curieux et important, elle est bien présentée comme une adjonction à l'ancien texte sacré. Elle n'en faisait point partie autrefois. Cela est visible du fait que Ptah et les sept Hathors sont juchés sur des socles et que l'ensemble est sculpté comme une offrande royale à des statues. Nous constatons ici une particularité très importante des représentations dans la cella du mammisi romain. Toutes celles qui illustrent l'ancien texte liturgique placent leurs personnages sur le sol. Ils jouent directement leur rôle à même le parquet du sanctuaire. Les additions théologiques tardives, au contraire, sont toutes figurées sous forme de statues reposant sur des socles. Ainsi toutes les images correspondant à celles des mammisis de Nectanébo ou de Philae se distinguent au premier coup d'œil de l'immense ensemble des autres. Faut-il en conclure que les scènes en question n'étaient pas jouées? On peut imaginer, en effet, que des statuettes étaient amenées des réserves sacrées [2] au jour de fête et que le roi faisait simplement offrande devant elles. Pourtant, comme chaque personnage comporte un texte récité, il n'est pas trop aventureux de supposer que la scène était tout de même mimée et qu'on la jouait, dans le mystère, au moment où elle s'insère sur la paroi même du temple, entre la bénédiction d'Harakhtès et la théogamie. Mais c'est là, bien entendu, une simple hypothèse. Voici les paroles attribuées aux sept Hathors [3] :

I. Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara,

(1) *Mam. Dendara*, pl. XLIII B et XLIV A-B, LX et p. 129-130.

(2) Très probablement les cryptes dont il a été question dans le livre I de cet ouvrage, chap. VI, p. 112-113.

(3) Les sept Hathors représentées au mammisi romain ne correspondent ni aux sept qui figurent au *Mam. d'Edfou* (p. 29-30 et 32-33) ni aux quatorze en deux groupes de sept que l'on voit à

œil de Rê, Dame du ciel, maîtresse de tous les dieux : « Puisses-tu vivre, ô frère! [1] Prends soin de venir de l'intérieur du sein. Dilate le cœur dans la place-d'augmenter-le-cœur [2] ».

II. Réciter les paroles par Hathor, Dame de la vallée [3] : « Puisses-tu avoir bonne santé, ô Souveraine! Je suis la gardienne parfaite qui garde son rejeton ».

III. Réciter les paroles par Hathor, Dame de Medjed [4] tandis que le souverain apparaît sur ses bras : « Tète le lait issu de mon corps ».

Ermant au-dessus de la scène de l'accouchement (Lepsius, *Denk.*, IV, 60 *a*). Nous retrouvons, par contre, une partie des nôtres dans la liste des Hathors inscrites dans les litanies de la déesse Thèbes à Karnak (Reposoir de Ramsès III, sanctuaire, paroi Ouest). Voir *Reliefs and Inscriptions at Karnak*, I, *Ramses III's Tempel*, in *OIP*, XXV, Chicago, 1936, pl. 59 et Legrain, *La litanie de Ouasit*, in *ASAE*, XV, 1915, p. 273-283. On voit par ces variations des listes dans nos mammisis que cette tradition tardive n'était pas encore bien fixée.

(1) Le pronom *pꜣ* est employé dans les vocatifs : Junker, *Gram.*, § 63, bien que l'orthographe ne soit pas signalée.

(2) *ḥꜣ-ib*, *Wb.*, III, 12, 14 « Eine gute Eigenschaft ». Ici le jeu de mots avec *ꜣwt-ib* montre bien qu'il faut entendre « augmentation du cœur » = joie. C'est un nouveau nom à ajouter à tous ceux que nous connaissons pour Dendara. Il ne figure pas dans Gauthier.

(3) Le mot « vallée » est peu précis. Si c'était le Speos Artemidos (Gauthier, *D. G.*, I, 87) il faudrait admettre que Pakhet était assimilée à Hathor. Il serait peut-être plus simple d'y voir une confusion d'écriture pour *inrty* (Gebeleïn) comme cela est possible d'après les exemples tardifs cités par Gardiner, *Onomastica*, II, 18*. Pourtant il n'est pas sûr qu'il ne faille pas penser à une autre localisation, même pour les exemples que Gardiner assimile à *inrty*. En effet, à Karnak (*Reliefs and Inscriptions*, pl. 59, col. 4), Gebeleïn est fort bien écrit et on voit, col. 7, une Hathor . Malheureusement le parallèle reconstitué par Legrain (*op. cit.*, p. 276) est en lacune à cet endroit et ce mot sans déterminatif géographique est peu clair.

(4) C'est le de Karnak (*Reliefs and Inscriptions*, pl. 59, col. 7), actuellement درنكة tout près d'Assiout : Gauthier, *D. G.*, III, 26 et Gardiner, *Onomastica*, II, 68*.

IV. Réciter les paroles par Hathor, Dame de Iamou [1] tandis qu'elle sauve [2] Horus, taureau victorieux : « Avance vers moi pour téter le lait ».

V. Réciter les paroles par Hathor, Dame de Cusae, tandis qu'Amon le reçoit de son giron : « Je suis la nourrice parfaite aux grasses mamelles ».

VI. Réciter les paroles par Hathor, Dame d'Akhouij [3] <à> sa corolle (?) d'or [4] : « Ô enfant de l'Or,

(1) Un *'Iꜣmw* bien connu est localisé, dans le Delta, à Kom el-Hisn : on y adorait une Hathor locale (Gauthier, *D. G.*, I, 70); mais du fait de la succession topographique des lieux bien identifiés où l'on adorait Hathor, dans la litanie de Karnak, Gauthier admet l'existence d'un second *'Iꜣmw* entre Akhmim et Abydos (*BIFAO*, X, 109). Gardiner, *Onomastica*, II, 39*, se demande s'il ne faudrait pas tout simplement admettre qu'Hathor de Kom el-Hisn possédait un lieu de culte entre les deux localités précitées. S'il faut suivre notre texte qui paraît se référer à une succession géographique du Sud au Nord (Dendara excepté), il faudrait en tout cas placer le sanctuaire de « Hathor, dame de Iamou » plus au Nord que ne le font Gauthier et Gardiner, entre Siout et Cusae. Mais la localisation est incertaine.

(2) est une variante matérielle des signes nº 65 *n* et 1853 *n* de Chassinat (*Supplément général au Catalogue des signes hiéroglyphiques de l'IFAO*, Le Caire, 1930) que l'on trouve à *Dendara*, II, 211 et III, 172, entre autres, avec la valeur *sꜣ*.

(3) est une variante matérielle de qui détermine *ꜣḫt* « la flamme du brasier » (*Wb.*, I, 17, 6). Il sert à écrire ici le mot *ꜣḫwi*, litt. : « les deux brasiers », Karnak (*Reliefs and Inscriptions*, pl. 59, col. 9). C'est l'actuelle السريريه, Province de Minia, district de Samalout (Gauthier, *D. G.*, I, 157).

(4) Le mot ne figure pas au *Wb.* Nous le retrouvons avec le même complément de nom (*Mam. Dendara*, p. 106, 6). Faut-il le rapprocher du verbe *prḫ*, πωρϣ (S.)? Ce n'est pas impossible puisque parfois le produit *prš* est écrit , *Wb.*, I, 532. C'est en tenant compte de ce rapprochement que nous avons compris, provisoirement, « fleur épanouie ». Mais comme il fallait un seul mot, nous avons choisi, non sans inexactitude, « corolle » : traduction à revoir avec d'autres exemples.

abreuve [1] ton corps de lait blanc. Que ton prestige augmente dans ce pays ».

VII. Réciter les paroles par Hathor, Dame de Hetepet, tandis qu'elle danse [2] : « Ô roi victorieux, je t'ai nourri du lait-lumineux [3] de Hésat ».

Quel que soit l'effort que l'on fasse pour saisir un parallélisme étroit que l'on s'attendrait à trouver dans les paroles des Hathors, on ne peut y arriver. Il paraît sûr pourtant que de courtes phrases caractérisées par la présence du suffixe *-s* et suivant la qualification de quelques-unes des déesses sont des indications scéniques qui, sur le manuscrit original, figuraient dans une colonne ou une partie de colonne particulière : « tandis que le souverain apparaît sur ses bras », « tandis qu'elle danse ». Ce détail confirme l'hypothèse que nous présentions précédemment, selon laquelle ce tableau n'illustrait pas seulement une offrande faite par le roi devant des statues mais une représentation mimée et dialoguée. D'autre part les deux premières Hathors, comme celles des contes [4], formulent aussitôt des vœux pour l'enfant; « vie » et « santé » sont les premiers mots qu'elles prononcent. Quant aux autres, elles reviennent à une fonction capitale des déesses en nourrissant le dieu-roi, les vertus divines de leur lait ayant pour l'enfant la plus grande importance, comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir.

[1] Pour *pnḳ*, le *Wb.*, I, 810, ne donne que le sens de «puiser»; mais, ici, le contexte paraît exiger le sens que nous donnons, bien meilleur que : «que ton corps puise du lait blanc».

[2] [hiéroglyphes], *ḥbt*, «danser».

[3] *sšp*, *Wb.*, IV, 284, désigne le vin par sa qualité de «lumineux», mais il faut aussi, d'après les textes de notre mammisi, admettre que ce mot désigne le lait : *Mam. Dendara*, p. 214, 7-8.

[4] Pap. Harris 500, IV, 3 et d'Orbiney, IX, 8 et 9. Cf. LEFEBVRE, *Romans et Contes*, p. 118 et 150.

Nous ne pouvons abandonner cette scène avant d'avoir tenté d'éclaircir le petit problème que posent les doublets qu'elle présente à Edfou et au mammisi romain de Dendara. Dans le premier de ces temples [1], en effet, on constate tout à côté du tableau normal comprenant Khnoum, Heket et l'enfant, la présence d'un second bas-relief représentant le même sujet mais dans lequel Heket est remplacée par Hathor. Il faut pourtant souligner quelques différences. Dans la scène où se voit Heket, celle-ci n'a point une tête de grenouille mais une tête de femme et sur le tour ne figure pas un seul enfant, comme chez Nectanébo mais deux, comme dans les reliefs les plus anciens [2]. Khnoum, d'autre part, est placé face à la porte d'entrée, tandis que dans la seconde il est tourné vers le fond du sanctuaire. Si Heket est agenouillée, Hathor est assise et tient le ☥ dans la main droite et le symbole du souffle de vie [hiéroglyphe] dans la main gauche. Enfin, alors qu'un des pieds de Khnoum actionne le tour dans la scène où figure Hathor, ses deux pieds sont au repos dans l'autre.

Au mammisi romain [3], les deux images sont totalement séparées. L'une figure sur la paroi Sud, l'autre sur la paroi Nord. Les variantes sont curieuses : dans les deux cas, Khnoum fait tourner du pied le volant fort bien représenté. Dans les deux cas, il regarde le fond du sanctuaire. Nous ne devons guère tenir compte ici des socles qui sont sous les personnages. La représentation de Philae où l'on voit Khnoum et son tour dans un naos [4] pourrait bien nous induire à penser que nous avons affaire à des statues. Mais ce n'est sans doute vrai qu'à Philae où l'on devait conserver dans le mammisi une statuette de Khnoum modelant

[1] *Mam. Edfou*, pl. XIII et LXIII-LXIV; p. 17.

[2] NAVILLE, *Deir el-Bahari*, II, pl. XLVIII et GAYET, *Louxor*, pl. LXXI.

[3] *Mam. Dendara*, pl. LIX, LX, XLII A et XLV A; p. 111 et 132.

[4] WEINDLER, *Geburts.*, pl. 18 et 20.

l'enfant dans un tabernacle, parce que ce dieu était seigneur de la cataracte et particulièrement vénéré ici. Ailleurs le socle s'explique simplement par le désir de faciliter l'œuvre du dessinateur qui devait agrandir singulièrement une déesse accroupie pour que son bras arrive au nez de l'enfant, à moins qu'on ne se contentât, comme à Philae, de laisser son ☥ très loin des narines ce qui empêche l'image de remplir son office avec l'efficacité requise. Les variantes, en tout cas, montrent bien que ce détail ne traduit pas une différence fondamentale dans la représentation liturgique du tableau.

Les inscriptions d'Edfou ne reproduisent aucun fragment du dialogue mais insistent sur le fait qu'Hathor est « Dame de la bonne brise du Nord » et qu'« elle donne le souffle de vie au nez de son fils quand il est dans son œuf ». A Dendara, au contraire les répliques sont au moins indiquées :

Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara : « Mon cœur est dans la joie et mon corps rajeunit depuis que je t'ai vu en jeune garçon parfait.

« Ihy, le vénérable, fils d'Hathor, le jeune divin, issu d'Isis ».

Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour : « Je te tourne de mes propres mains, après avoir joint tes membres en bonne santé; tu es la semence divine de Celui-qui-défend-son-père ».

Les phrases prononcées par Hathor sont originales et ne se retrouvent dans aucune des scènes du même genre. Mais le discours de Khnoum ressemble beaucoup, au moins en sa première partie, à celui qu'il prononçait lorsqu'il collaborait avec Heket. C'est, sinon un parallèle, du moins un équivalent exact.

L'explication de ce doublet se trouve peut-être dans les variantes de la XVIIIe dynastie. Tandis qu'à Deir el-Bahari [1],

[1] Naville, *Deir el-Bahari,* II, pl. XLVIII.

en effet, c'est Heket qui donne la réplique à Khnoum, à Louxor [1], c'est déjà Hathor. Le texte de ce dernier tableau est malheureusement trop délabré pour savoir à qui il faut attribuer les lambeaux du discours conservé. Il est probable que c'est Khnoum qui le prononçait en modelant l'enfant et son *ka,* mais si Hathor, en sa qualité de mère, lui était associée, c'est que la tradition en était ancienne. Alors que Heket se joignait à Khnoum pour accompagner la reine Ahmès vers le lit d'accouchement, c'est aussi Hathor qui joue ce rôle pour Moutemouia. Ainsi Heket n'apparaît point à Louxor. Il y a eu, déjà à cette époque, choix entre plusieurs traditions. Mais vint un temps où le conservatisme religieux ne voulut plus rien laisser perdre. On ne choisit plus entre différents personnages pour composer une scène, on juxtapose une seconde scène avec les figurants qui auraient fait double emploi dans la première et on essaye de montrer, par le commentaire théologique qu'on en donne, une différence légère d'interprétation. La liturgie de la messe du rite romain, dans la religion catholique, fournirait des exemples de ces juxtapositions liturgiques, avec ses deux *Confiteor,* pour prendre un exemple, au début de l'office, et un troisième avant l'eucharistie. Par un procédé analogue, l'art alexandrin se plut, dans les récits mythologiques, à semer toujours quelque allusion aux autres versions de la légende racontée pour n'en rien laisser perdre et on relève maint trait de ce genre chez Virgile. L'histoire de ces doublets que nous pouvons faire ici, en éclaircit tout à fait la présence. Pour le mystère de la naissance divine, l'origine des différentes scènes est aussi obscure que le moment précis où on les a dédoublées et rabouties. Mais si nous ne pouvons préciser l'histoire de la composition rituelle finale en tous ses détails, le seul fait de l'entrevoir par moments nous met en mesure de comprendre quelques-uns de ses résultats au premier abord fort insolites.

[1] Gayet, *Louxor,* pl. LXIII.

SCÈNE V

Hathor et Thot

Le seul parallèle exact à la scène de Nectanébo [1] se trouve à Philae [2]. Mais le tableau est ancien et figurait déjà à Deir el-Bahari et à Louxor. Hathor n'y prenait pas la parole : « *Hathor, Dame de Dendara, Œil de Rê, Dame du ciel, Maîtresse de tous les dieux, vie du Double-pays* ». « *Réciter les paroles par le Seigneur d'Achmounein à Hathor, Dame de Dendara : Viens, toi, vers le palais pour voir le Seigneur des dieux. Son cœur se dilate à l'amour qu'il te porte; il joindra ta personne en vie et stabilité. Tu verras ton fils et ton cœur sera heureux.* »

A Philae, une fenêtre, ménagée à une époque postérieure à la décoration, a détruit presque la totalité des paroles de Thot sauf la dernière colonne gravée au-dessus de la déesse Heket qui, elle, appartient à la composition précédente [3]. « ton amour dans son cœur; ton corps est en toute vie et stabilité ». Presque sans aucun doute on peut conjecturer que c'est un texte fautif où est dû à une confusion pour , très voisin; et l'on a ainsi un parallèle parfait au texte de Nectanébo : « ...à l'amour qu'il te porte; il joindra ta personne en toute vie et stabilité ».

Le mammisi romain [4], comme il est habituel, porte un texte tout différent : « Paroles dites par Thot trois fois

(1) *Mam. Dendara*, pl. IV, XXVIII et p. 18.

(2) Weindler, *Geburts.*, pl. 20.

(3) La preuve que le texte appartient à la scène entre Isis et Thot est que sa direction est celle-même du dieu Thot — en sens contraire de Heket qui lui tourne le dos. Au-devant, tout près de la fenêtre on discerne les traces d'une colonne endommagée et dont la surface a été ravalée. Il me semble y lire encore tout en haut.

(4) *Mam. Dendara*, pl. LX, p. 132.

grand [1], Seigneur d'Achmounein : Louanges à toi par la langue (?) de Thot ! » [2]. Si ce fragment existait dans la version de Nectanébo, il figurait après les paroles qu'elle nous a transmises. De toutes façons, il ne constitue pas un tout complet et fait partie à coup sûr d'un contexte qui nous fait défaut.

Comme on le voit, le rôle de Thot annonçant à Hathor qu'elle va être mère du roi ne diffère guère de celui de Khnoum qui va suivre. Mais, théologiquement parlant, il était important que le dieu créateur d'Hermopolis participât, par sa parole créatrice, à la venue au monde du dieu-roi.

SCÈNE VI

Hathor et Khnoum

La rencontre d'Hathor et de Khnoum est très courte [3] : Hathor ne prononce rien : elle n'est évoquée que par ses titres. Si le libellé du mammisi romain, qui débute par « réciter les paroles », laisse croire que le discours n'a pas été reproduit, le texte de Nectanébo est très précis et montre bien que, durant la scène, la déesse demeurait muette;

(1) *ʿꜣ ʿꜣ wr*, litt. : « grand, grand, vénérable ». Cette épithète, qui n'apparaît que tardivement, se retrouve par exemple, dans un document de la onzième année de Vespasien et Lefebvre traduit aussi : « trois fois grand » en pensant au τρισμέγιστος des Grecs (*ASAE*, XXVIII, 1928, p. 31). Une fois au moins cependant, on trouve en grec μέγιστος καὶ μέγιστος καὶ μέγιστος (Mitteis et Wilcken, *Gründzüge und Chresthomathie der Papyrusurkunden*, Leipzig, 1912, 109, 6).

(2) *nst* (*nst* + = , Junker, *Schrift.*, 26) *nt Ḏḥwty*.

(3) *Mam. Dendara*, p. 18. Cette scène, peut-être particulière à Dendara, n'est point représentée à Philae ni à Edfou, mais on la trouve au mam. romain (*Mam. Dendara*, pl. LX, p. 132). Elle n'a aucun parallèle non plus dans les versions anciennes de Deir el-Bahari et de Louxor.

au-dessus d'elle, en effet, on lit seulement : « *Hathor, Dame de Dendara, Dame du ciel* ». La prolixité du mammisi romain n'ajoute rien à cette brièveté en faisant allusion au rôle d'Hathor dans la création : « Fille de Celui-qui-a-fait-la-terre, qui s'est produite au commencement; qui n'a point sa pareille parmi les déesses ».

Les paroles de Khnoum sont différentes dans les deux versions. Voici celle de Nectanébo : « *Paroles dites par Khnoum, Seigneur du tour : Avance, toi, vers le temple de ton père Amon-Rê. Son cœur se dilate à l'amour qu'il te porte. Il protègera ton fils Harsomtous l'enfant, en toute vie et stabilité* ». Au mammisi romain, on lit : « Réciter les paroles par Khnoum, seigneur du tour : « Je suis venu en dieu auguste vers le palais de la déesse auguste à Dendara. J'ai engendré le dieu primordial [(1)], le premier d'Hathor parce qu'il est la semence divine du Seigneur des dieux ».

Comme ces deux versions se trouvent à Dendara même et que le rédacteur de la seconde avait facilement accès à la première on peut proposer une explication qui rendrait compte de cette diversité, sans préjudice de celle qui fait appel à l'évolution du mystère. Le sanctuaire du mammisi désaffecté continuait en quelque sorte à jouer son rôle muet grâce à ses sculptures. Le nouveau pouvait donc être conçu autant comme un édifice complémentaire du premier que comme sa reproduction pure et simple. Aussi y trouverons-nous toujours une grande originalité et plus d'une fois des additions et des approfondissements théologiques. Il se peut donc que les paroles de Khnoum au mammisi romain aient fait suite dans le livret rituel à celles de l'invitation à Hathor transcrites chez Nectanébo. Le dieu y fait allusion à son rôle dans le mystère en vue sans doute d'apaiser Hathor en la mettant au courant de

(1) litt. : « le primordial des dieux », *Wb.*, I, 496-497. Cette écriture qui évoque d'abord *psḏt* a pu être employée pour suggérer cette lecture, mais, en quelque sorte, au second plan. Il est évident que, littéralement, il faut traduire comme nous l'avons fait.

sa participation divine, gage de protection et de réussite sur les forces de destruction.

Ce qui permet de penser que la tirade « Je suis venu... » est ancienne, c'est qu'on en retrouve de pareilles, commençant d'ailleurs souvent par une présentation : « Je suis telle divinité » dans les fragments de textes dramatiques qui nous sont parvenus.

SCÈNE VII

Hathor conduite par Heket et Khnoum vers le lit d'accouchement

Les versions anciennes connaissaient cette scène et elle est si bien conservée à Deir el-Bahari [(1)] que la reine Ahmosis fait encore notre admiration. Mais, là comme à Louxor [(2)], les fragments de texte qui subsistent ne recouvrent aucun des passages de Nectanébo. Ce qui est fort dommage, car ces derniers ont beaucoup souffert. Un court morceau du discours de Khnoum, pourtant, nous montre son rôle protecteur au moment de la naissance de l'enfant auquel il fraie son chemin [(3)]. Cela suffit pour nous montrer la différence existant entre cette version et celle de Nectanébo où les lacunes ne sont pas suffisantes pour restituer tant de signes.

Dans ce mammisi [(4)], venant du fond du sanctuaire, Hathor arrive, accompagnée par Heket et Khnoum qui la tiennent chacun par une main. Détail notable, ici, la déesse-grenouille a, dans la main gauche, un sceptre-*ouas*. Dans les deux parallèles de cette scène, à Philae [(5)] et au

(1) Deir el-Bahari, II, pl. XLIX = *Urk.* IV, 225, l. 13 et suiv.
(2) GAYET, *Louxor.*, pl. LXIV, fig. 198.
(3) *Urk.*, IV, 225, l. 13-14.
(4) *Mam. Dendara*, pl. IV et XXVIII et p. 17-18; pl. LX *bis* et p. 133.
(5) WEINDLER, *Geburts.*, pl. 20.

mammisi romain [1], Heket ou bien ne tient rien ou bien porte le sceptre-*ouadj*, comme les autres déesses. Voici ce qu'on peut encore lire de ce tableau détérioré :

« *Réciter les paroles par Heket* [...] : *Viens toi* [... 10 quadrats] *en faisant ta protection, en écartant la transgression de ton voisinage* [2], *en chassant tout mal de toi. Tous les dieux et toutes les déesses adorent,* bis [...] [3] ».

« *Hathor, Dame de Dendara,* <*Dame*> *du ciel, Maîtresse de tous les dieux* [4].

« *Réciter les paroles par Khnoum* <*Seigneur*> *du tour : Le dieu auguste arrive à l'instant de la grande-demeure* [... 3 quadrats]. *L'Ennéade est sortie du temple* [5] [... 3 quadrats]. *Le Seigneur des dieux apparaît comme Seigneur divin de l'Égypte* [6] ».

Les parallèles nous permettent non point de restituer complètement la scène, car ils sont trop laconiques, mais de soupçonner qu'elle était plus développée que la version de Nectanébo ne le laisserait soupçonner. A Philae, Heket a seulement deux titres : « Heket, Dame de Hirour [7], Dame du ciel ». Au mammisi romain [8],

[1] *Mam. Dendara*, pl. LV et p. 132-133.

[2] Pour cette expression, cf. *Wb.*, II, 396, 11.

[3] La suite du texte est trop endommagée pour pouvoir être traduite. Aucun parallèle ne se lit à Philae ni au mammisi romain. Le texte semble se terminer de manière abrupte par « il prend soin », *iw.f n nḏ.*

[4] Certainement Hathor restait silencieuse pendant cette scène, Heket et Khnoum, seuls, prenant la parole. Sinon nous aurions aussi l'*incipit* de son discours. Le manuscrit utilisé indiquait seulement le nom du personnage, sans le *ḏd mdw*. Ce nom a été gravé au-dessus de la figure qui le représente sur le bas-relief.

[5] Si l'on complète [ ] .

[6] semble ici un signe fautif pour *km.*

[7] Sans doute l'actuelle dans le nome de l'Oryx, Gauthier, *D. G.*, IV, 37 et Gardiner, *Onomastica*, II, 82* et suiv.

[8] *Mam. Dendara*, p. 132, 18.

elle est encore appelée « mère parfaite de l'Or des dieux, nourrice vénérable, nourrissant son rejeton ». Mais rien ne nous permet de compléter le texte si endommagé de Nectanébo.

Khnoum par contre est plus prolixe. Il dit, en s'adressant à Hathor : « Viens en paix, monte avec ton père; contemple le Seigneur des dieux dans la dilatation de cœur ». Mais ce fragment est tiré d'une partie du texte sacré qui n'a point été reproduite dans la version de Nectanébo. A Philae, on n'a inscrit que son nom et son titre : « Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour ». Si aucune des paroles du dieu ne suit, on a gravé derrière lui deux colonnes qui ne peuvent guère se rapporter à d'autre qu'à lui : (?) « Salut à toi, ô vénérable; il est celui qui a fait accoucher sa sœur; celui qui a affermi la couronne blanche sur sa tête [1], dans ses domaines sur terre. Il <l'>a fait se lever sur les cuisses de sa mère, le jour de sa naissance [2] [...] le jour de mettre au monde Horus. » C'est là, on le voit, un hymne très court à Khnoum en son rôle d'accoucheur. A vrai dire, dans le papyrus Westcar [3], il ne faisait que donner la santé aux enfants une fois nés et si on ne le voit jamais figurer près des femmes qui aident à l'accouchement dans les représentations de nos mammisis, il est représenté sur les décorations de tous les lits d'accouchement que nous voyons encore sur nos bas-reliefs. Pourtant ici, c'est à lui qu'est attribué ce rôle. Seul le fragment de Deir el-Bahari, auquel nous faisions allusion, corrobore le petit passage de Philae et montre que Khnoum avait une fonction

[1] Sans autre indication, le suffixe ici se rapporte à l'enfant-dieu.

[2] ϩⲟⲩⲙⲓⲥⲉ en copte, cf. , Décret de Memphis, N 28 = *Urk.*, II, 194, 1, τὰ γενέθλια « jour de naissance », « anniversaire ».

[3] Pap. Westcar, 10, 14 et 21 et 11, 2.

obstétricale importante [1]. Mais ce qui est infiniment curieux, c'est que les paroles qui le désignent ne peuvent être prononcées par aucun des personnages en scène. Il faut donc attribuer cet hymne à un chœur qui, pour un certain nombre de dieux au moins, chantait des cantiques destinés sans doute à les appeler en scène. Et ceci nous amène à dire un mot d'un accompagnement du drame sacré que nous avons déjà étudié [2].

PREMIER INTERMÈDE.

Au cours même du mystère qui se jouait dans le sanctuaire, les chœurs, dont nous avons vu qu'ils figurent souvent dans les inscriptions de nos mammisis, exécutaient des chants qui semblent avoir été de deux sortes. Les uns concernant Hathor et les déesses qui lui étaient assimilées, devaient avoir lieu dans les propylées, ou même la cour, durant la veillée sainte. Les autres, beaucoup plus liés à l'action qui se déroulait dans la cella, étaient chantés très probablement dans la salle des offrandes. Ce qui nous invite à le penser, c'est que les hymnes concernant Amon figurent, aussi bien au mammisi romain qu'à celui de Nectanébo sur la porte qui sépare la salle des offrandes du sanctuaire ou de la salle de l'Ennéade. Les hymnes correspondants à Edfou sont gravés sur les piliers du déambulatoire dans la partie antérieure duquel le chœur a pu aussi se tenir. Ce que nous ne pouvons malheureusement pas fixer, c'est le moment exact auquel ces hymnes étaient modulés. Il est très probable toutefois qu'ils précédaient et accompagnaient l'arrivée des dieux. Pendant que l'acteur achevait ses préparatifs, dans les chapelles latérales du

[1] BONNET, *Reallexikon*, p. 137, n'est pas très explicite. Cf., au contraire, *Urk.*, IV, 225, 13-14.

[2] DAUMAS, *Sur deux chants*. Nous utiliserons ici ce travail pour notre synthèse mais sans en reproduire les justifications ou les discussions, sauf dans le cas où nous aurons une précision à apporter ou une rectification à faire.

sanctuaire à Dendara, dans le déambulatoire ailleurs, le chœur entonnait l'appel. Tandis que la mélopée se poursuivait, le dieu arrivait dans la salle où se tenait le chœur et pénétrait dans le sanctuaire où la scène commençait dès que le chant était terminé.

C'est ainsi, comme nous venons de le voir, que Khnoum était appelé à Philae plus anciennement. C'est ainsi qu'Amon était également imploré par deux fois, à l'époque grecque, à Edfou et à Dendara : avant la théogamie d'abord et ensuite avant la naissance et l'intronisation de son fils. Mais, pour les besoins de la décoration, les textes ont été découpés puis ressoudés indûment, de sorte que, si l'ensemble paraît certain, notre analyse et notre reconstitution demeurent conjecturales. Voici l'appel à Amon générateur [1] :

« Réciter les paroles : Ô Amon, viens vers Hathor,
Dame de Dendara,
Procédant et marchant [en paix] (?)...
C'est toi qui donne le souffle à toute narine,
Qui redonne vie à celui qui est dans l'angoisse.
C'est toi le souffle doux qui [repousse] le mal,
Qui écarte toute maladie.
C'est toi... qui sait ce qu'il y a dans les cœurs,
Qui perce la durée des temps, sans bouger.
C'est toi qui t'avances, victorieux, pour celui qui lui est fidèle,
Qui guide le bras de chacun.

[1] *Mam. Dendara*, p. 31. Pour le détail et le commentaire, voir DAUMAS, *Sur deux chants*, p. 34-39. Nous n'essayons pas de séparer les deux fragments de l'hymne. En effet la transition entre ce qui se rapporte à Hathor et ce qui se rapporte à Ihy a été ménagée très habilement par le poète grâce à une série de versets sur l'amour de la justice qui s'appliquent évidemment au roi et font partie de la doctrine royale. Dans les hymnes réellement chantés pour appeler Amon, cette partie devait suivre l'invocation : « Viens vers... Ihy! ». Dans un texte si adroitement remanié nous n'avons aucune chance de débrouiller, grâce à l'analyse, les diverses parties.

C'est toi qui fais vivre le poussin à l'intérieur de l'œuf,
Qui crée la semence dans les os [1].
C'est toi vers qui l'on appelle au milieu des difficultés,
Qui rend la joie aux cœurs affligés.
C'est toi le seigneur de vie qui la donne à celui qu'il aime;
Qui se complait en celui qui fait la justice.
C'est toi dont le cœur est juste, qui hait l'injustice,
Prenant plaisir à celui [2] qui lui est fidèle.
C'est toi qui écoute les requêtes de tous,
Dont les oreilles sont ouvertes à chacun.
. . . . .grand de crainte en tout cœur.
C'est toi qui joue ce rôle tout entier.[...]
Viens vers le roi de Haute et Basse Égypte, Ihy le vénérable, fils d'Hathor,
Horus <assembleur du Double-pays>, l'enfant, fils d'Hathor,
. . . . .tout mal.

(1) C'est bien ainsi qu'il faut entendre simplement et non comme on l'a suggéré (*JEA*, vol. 29, 1943, p. 27 : «the bone (i. e. the erect phallus)», *Edfou*, IV, 298). GRAPOW (*Grundriss der Medizin der alten Aegypter*, I, Berlin, 1954, p. 20) note, d'après un texte inédit de Philae et un de Hibis, que c'était une conception tardive. Mais, notre attention attirée depuis longtemps sur ce problème, nous avons relevé beaucoup d'autres textes très nets : Hymne à Khnoum d'Esna (DARESSY, *R. T.*, 1905, p. 82 et suiv.). «Bélier auguste qui instille la semence dans les os». (*Edfou*, V, 185, 1. — Il s'agit aussi de Khnoum) «qui crée la semence dans l'os pour faire développer l'enfant». , *Mam. Dendara*, p. 111, 7 : « C'est la semence issue des os de Celui-qui-s'est-créé-soi-même ».

(2) La syntaxe serait trop forcée et le parallélisme rompu si nous gardions la première trad. que nous avons donnée. Nous aimons mieux faire de une écriture défective de *ḏ3i-ḥr* «sich vergnügen» *Wb.*, V, 514, 10, substantivé au sens de «plaisir».

Viens vers son *ka*, Amonra<sonther>, qui réside à Karnak.
. . . . .en paix,
Que ton beau visage soit gracieux envers le fils de Rê (. . . . .)
doué de vie éternellement. »

D'autres hymnes paraissent avoir avec l'action un lien beaucoup plus lâche. On peut supposer qu'ils étaient exécutés très doucement par le chœur pendant que le mystère se jouait à huis clos dans le sanctuaire. L'un d'entre eux, conservé à la fois à Dendara et à Edfou, n'est même pas, dans sa contexture générale, spécifique aux mammisis. On retrouve une composition similaire par exemple dans les chambres où avait lieu la résurrection d'Osiris à Dendara. S'ils figurent ainsi, c'est parce que résurrection et naissance exigeaient toutes deux que le dieu du souffle, Amon, donnât l'air respirable au corps qui en avait besoin pour vivre. Nous traduisons ici ces prières d'intermède qui paraissent venir plus tard dans la cérémonie, parce que nous ne savons exactement où les placer. Leur rapport plus ténu avec le texte même du drame liturgique nous laisse plus libre et nous n'aurons plus à interrompre l'analyse de ce dernier.

Voici l'imploration du souffle de vie [1] :

« Réciter les paroles : Viens en paix, seigneur des dieux; réjouis la demeure-de-vie avec un souffle doux. Si tu es au ciel [2], viens en hâte, les *kas* des dieux derrière toi. Si tu

(1) Le texte complet se lit au *Mam. Edfou*, p. 47-48. Une recension, aujourd'hui incomplète, est gravée au mam. de Nectanébo, dans la salle des offrandes également (*Mam. Dendara*, p. 27-28). Notre traduction est fondée sur ces deux parallèles qui se complètent en plusieurs passages.

(2) Sur ces propositions conditionnelles, voir JUNKER, *Gram.*, § 298 et LEFEBVRE, *Gram.*, § 728. Même schéma de phrases, MARIETTE, *Dendérah*, IV, 75 *passim* et *Dendara*, II, 130.

es sur terre, atteins la demeure-de-l'engendrement, tandis que ceux qui résident dans les temples sont autour de toi [1]. Si tu es sous ta forme d'air-léger [2] et que tu te trouves dans la Douat, auprès de Celui-dont-le-cœur-défaille, entre dans la demeure-du-lit, en ouvrant le vantail, tandis que les dieux parèdres [3] assurent ta garde. Si tu es au fond de la Nubie, envole-toi [4], en faucon, ⟨vers⟩ tout escalier de la demeure-de-la-nourrice, vers les bienheureux [5], avec ton compagnon. Ta fille est enceinte; elle a achevé son temps de grossesse; ses yeux se tournent vers ta venue : viens, hâte-toi, ne tarde pas, Seigneur des dieux! Ne retourne pas à ton abandon, approche [6], ô disque vénérable; apporte le souffle à ta fille; parle, certes, toi [7]; caresse ton amante, toi qui donnes le souffle au nez de qui est dans l'angoisse. Élève le souffle au nez de la Puissante,... la Dame de Dendara. Ton œuvre, c'est

(1) La traduction de est fondée sur l'équivalent ἱερά des textes trilingues. Voir nos *Moyens*, p. 228-229. Les variantes entre Edfou et Dendara sont curieuses. Le sens est absolument semblable.

(2) Ce mot *is-nyȝw* traduit seulement « Atemluft » (*Wb.*, I, 129 et II, 200) a été interprété par Sethe « la légèreté-de-rien », *Amun*, § 207 et 293.

(3) *sȝw.n.sn* est une désignation courante des dieux parèdres à l'époque grecque et romaine (*Wb.*, III, 417). Il doit falloir interpréter : « Ceux auxquels est dévolue la protection ». C'est effectivement un de leurs rôles essentiels, souvent défini par les textes, d'assurer la protection de la divinité principale, surtout lors de ses déplacements.

(4) pour écrivant lui-même *ʿḥi* « voler », *Wb.*, I, 225.

(5) *mfkȝtyw*, litt. : « ceux de la turquoise ». La turquoise symbolisant la joie céleste, on peut traduire cette désignation des dieux par « bienheureux ».

(6) Lire : *m ʿn ḫȝʿ.k ḫnḫn pȝ itn wr;* le verbe *ḫȝʿ* se dit justement en parlant d'une femme qu'on abandonne (Gardiner et Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, VII, 9); c'est ici un infinitif substantivé; *ḫnḫn*, *Wb.*, III, 384 « herantreten an ». La voile écrit *ḫn* par rébus « ce qui fait naviguer » (*ḫnt*) dans *Wb.*, III, 377.

(7) Allusion à la voix créatrice du dieu.

de vivifier toute chose depuis les dieux jusqu'aux vermisseaux [1]. L'abomination de ton *ka*, c'est ce que déteste Ta Majesté : tuer tout œil vivant. Lorsque ton nom est appelé au jour de la mêlée, tu ne manques jamais d'employer ton glaive qui est lourd [2]. Tu vivifies celui qui se souvient de toi en hâte; il avance vers un trésor [3] en bonne santé et en excellent état. S'il prononce ton nom sur la mer en tempête, il atteint la terre en paix [4]. Si celle qui est enceinte t'entend, (variante Dendara : te voit) son cœur cherche à te demander le souffle, ainsi que celui qui est dans son sein. Fais donc monter vers elle le souffle doux avec ton poing pour qu'elle mette au monde. Prononce ton nom de Hemen [5] sur ta fille, l'Or des dieux, aimée de ton *ka* parmi les déesses. Qu'elle soit pourvue d'un

(1) Cette fonction d'Amon est bien définie par le grand hymne à Amon du Caire (Pap. Boulaq, 17, VI, 3 et suiv.). « Celui qui donne le souffle dans l'œuf et qui nourrit l'enfant du vermisseau. Puissance, dont vivent les moucherons ainsi que les vers et les puces... » (cité d'après Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 355). Ce qui est curieux ici, c'est que la conclusion — très probablement tirée dès la XVIIIe dynastie, sous Akhenaton en particulier — de ne point tuer, est formulée clairement.

(2) Rappel de l'hymne à Amon de Leyde, chap. LXX (voir références, Daumas, *Amour de la vie...* « Études carmélitaines » [Magie des Extrêmes], 1952, p. 122 et n. 6). Évidemment, il y a aussi un rappel du poème de Pentaour.

(3) C'est le nom du « trésor » qui, par image, est celui vers lequel s'avance tout adorateur d'Amon. Ici, c'est un texte sapiential qui nous permet d'interpréter cette belle métaphore : « Si tu passes le temps de ta vie avec ces pensées dans ton cœur, tu trouveras que cela porte bonheur; tu trouveras que mes paroles sont un trésor de vie et ton corps sera en parfaite santé sur terre » (*Amenopé*, III, 17, IV, 2).

(4) Cf. Hymne à Amon de Leyde, chap. LXX. « Dont la parole est utile au moment de l'effroi... qui sauve le naufragé. »

(5) Sur ce dieu protecteur, *Wb.*, III, 96; Bonnet, *Reallexikon*, p. 285; Vandier, *Moʿalla*, « Bibl. Études IFAO », t. XVIII, 1950, p. 8-13.

roi, souverain, fils de souverain, [défenseur de son père, déliant le cœur de sa mère] [1]. Ô Amon, viens vers Hathor, la vénérable (var. Dendara : Dame de Dendara), tandis que tu procèdes et te hâtes en paix, en paix. Viens en paix, toi, sa fille, la Blanche; accomplis ton œuvre après lui. Puisse-t-elle donner la vie à Harsomtous, l'enfant, fils d'Hathor. »

Puisqu'on demande à Amon de donner le souffle à Hathor, enceinte, il ne peut s'agir ici que d'un chant destiné à introduire la seconde entrée d'Amon ou bien à être exécuté lorsqu'Amon venait faire sa seconde entrée pour secourir Hathor lors de la naissance. Il semble bien qu'Amon assistait à l'accouchement à Deir el-Bahari, où le texte est perdu. Il y figurait, sans aucun doute à Philae et à Ermant [2]. Les représentations de Dendara, elles, demeurent singulières et nous n'osons nous flatter de les avoir parfaitement éclaircies. En tout cas, cette prière pouvait être chantée dans la salle des offrandes pendant qu'était représentée, dans le sanctuaire, la nativité.

Sa composition est claire. Le dieu est évoqué de tous les lieux où il peut être, comme dans les scènes de résurrection on évoquait Osiris. D'ailleurs, Amon et Osiris à cette époque se sont beaucoup rapprochés sinon même identifiés sous le nom d'*'Imn-rn.f*. Puis, l'état d'Hathor et le besoin qu'elle a de la présence d'Amon sont définis. Ensuite, plusieurs versets, empruntés à la théologie amonienne ancienne, définissent quelques aspects du rôle bienfaisant du dieu. Et enfin, la fonction de souverain que doit assumer l'enfant divin donne, au dernier verset, le sens général du rituel.

D'autres hymnes, plus complets ou plus fragmentaires, se lisent en particulier sur les architraves. Nous ne les

(1) Ces deux phrases ne se lisent pas à Dendara.

(2) Sur la représentation d'Ermant, voir plus bas, scène x, et Lepsius, *Denk.*, IV, 60 *a*. Pour Philae, voir présent travail, pl. VII.

traduirons pas. Souvent du reste, ils ne font que reproduire des pensées développées dans les deux compositions précédentes qui seules, par la place qu'elles occupent, devaient jouer un rôle liturgique. Ailleurs, ce sont des prières qui, par leur présence, assurent la protection du roi des dieux aux dédicataires du petit temple. Elles ont un rôle théologique et non point rituel.

SCÈNE VIII

Deuxième entrée d'Amon

A Deir el-Bahari, Amon intervenait aussitôt que la reine, sous l'égide de Heket et de Khnoum, s'était avancée vers le lit de l'accouchement. Mais il est clair, étant donné sa direction, qu'il venait soutenir, en donnant son souffle, la parturiente. Le texte qui aurait pu préciser son rôle a aujourd'hui disparu. A Philae, près du lit de la nativité, sa présence est claire également. Il faut bien avouer que c'est le parallèle de Philae seul qui peut nous permettre d'assimiler à la seconde entrée d'Amon, les deux représentations de Dendara [1]. Ici, Amon a vraiment l'air d'arriver pour la première fois au temple de la naissance avec ses enseignes, situées derrière lui ou entre lui et Min, pour ne point séparer son effigie de celle d'Hathor. Et c'est bien vers elle qu'il s'avance et non vers le lit, comme ailleurs. Détail plus étrange encore, chez Trajan il est suivi de Min comme s'il venait non point au secours de l'accouchée mais en géniteur. Aurait-on représenté ici, par convention, la première entrée [2]. Il est vrai que, les enseignes d'Ophoïs figurant aussi sur le lit de la naissance, on pourrait

(1) *Mam. Dendara*, pl. IV et XXVIII et p. 17-18; pl. LX *bis* et p. 133.

(2) Nous étions moins embarrassé lors d'un premier examen des textes et des représentations : Daumas, *Sur deux chants*, p. 33.

penser qu'Amon les a fait suivre pour « ouvrir le chemin » de l'enfant.

Au mammisi de Nectanébo, les inscriptions sont bien conservées :

« *Ophoïs du Sud qui gouverne le Double-pays.* »

« *Réciter les paroles par Amon-Rê, Seigneur des Trônes du Double-pays : Je viens avec toute stabilité, durée et vie, toute santé, toute dilatation de cœur, toute offrande, tout aliment, le souffle doux du*[1] *Nord et les souffles provenant de tout l'orbe (que décrit) l'œil*[2] *de la Majesté du Seigneur du ciel. Je viens en hâte pour*[3] *engendrer le protecteur du [pays] (?).* »

Les paroles d'Amon à Philae sont très étroitement parallèles tout d'abord, mais finissent par différer tellement qu'on peut se demander si l'on a affaire à la même scène : (sic) (sic) (sic) (4) (?) (?) (?) « Réciter les paroles par Amonrasonther : Je suis venu chargé de toute vie et stabilité de toute santé, de toute dilatation de cœur, de toute offrande, de tout

(1) L'orthographe ne distinguant plus guère à cette époque entre et , nous n'avons pas tenté de rendre *m* par « qui provient », l'expression courante étant *ṯȝw nḏm n mḥyt*. Pourtant le *m* dans le tour suivant semble bien devoir se traduire ainsi.

(2) Sur cette expression ancienne, voir *Wb.*, IV, 490, 16.

(3) Le est visible même sur la pl. XXVIII. Le sens est donc : « en qualité de celui qui engendre le protecteur ». Le sens « protecteur » pour paraît bien meilleur que si l'on en fait un verbe. Ce mot est d'ailleurs un archaïsme, *Wb.*, IV, 340, 8. Il est normal qu'il soit construit avec comme le verbe. Dans la lacune finale faut-il lire ou ? La grandeur du vide peut s'expliquer ici par l'espacement des signes et aussi par l'adjonction de déterminatifs disparus comme ou .

(4) Ici, dans la colonne, on a laissé un espace de deux quadrats non gravés.

aliment pour le nez d'Isis la vénérable, la mère < divine > d'Horus, mon fils, sorti de ma personne, le Seigneur du Double-pays ( ). Je donne toute force et puissance. » L'expression « pour le nez » convient seulement au don du souffle de vie qui ne figure pas dans l'énumération précédente. Le texte a donc été tronqué avant ce passage. Il a dû être aussi raccourci après la mention d'Isis. Les deux quadrats non gravés étaient sans doute destinés à introduire une transition entre ce qui précédait et la mention finale d'Horus.

Si ces différences dans l'emplacement des tableaux et dans les paroles prononcées nous laissent dans la perplexité, elles nous instruisent, du moins, avec beaucoup de précision des remaniements et des préparations auxquels les livrets liturgiques étaient soumis pour figurer sur une paroi de temple.

Les inscriptions du mammisi romain n'ont aucun rapport avec celles que nous venons de lire : « Réciter les paroles par Amon-Rê, Seigneur de Karnak, dieu auguste, qui joue ce rôle entièrement[1], qui vivifie le poussin dans l'œuf.

Réciter les paroles par Ophoïs du Nord qui exerce sa puissance sur le Double-pays.

Réciter les paroles par Khonsou, forme mystérieuse d'Osiris.

Réciter les paroles par Min-Rê, roi des dieux, dieu grand dans le mammisi. »

SCÈNE IX

La nativité

Les préliminaires de l'action et l'épisode de la théogamie achevés, le second acte va débuter par la naissance divine et comprend la reconnaissance de l'enfant-roi par son père.

(1) Cette expression *iri nn* a certainement un sens religieux : « jouer le mystère », comme on peut le voir par les textes du temple d'Apit à Karnak (Rochemonteix, *Œuvres diverses*, 270, 10 et 16) et

Nous éprouvons quelque difficulté à situer exactement la nativité dans le drame. Comme nous l'avons déjà indiqué, les parois ne reproduisent pas exactement la teneur du papyrus liturgique. Certains de leurs emplacements passaient pour plus importants. Ainsi la paroi du fond est consacrée régulièrement dans les deux mammisis, à Dendara, à l'allaitement de Ihy par Hathor et à l'inscription de ses annales. C'est sur la paroi droite, la plus propice, que la naissance est représentée. Normalement, nous devrions passer de la dernière scène du dernier registre du Nord à la première du premier registre du Sud. Or c'est la reconnaissance de l'enfant par Rê-Harakhtès [1]. Il répugne à notre logique de la faire jouer avant la nativité, au moins autant que l'allaitement par les vaches divines qui est représenté à l'autre angle. Pourtant, comme au mammisi romain, la naissance est précédée de la même scène, amplifiée seulement par la présence des quatorze *kas* [2], il faut bien admettre qu'à Dendara au moins, cette dernière précédait, dans le drame sacré, la venue au monde de l'enfant. Sinon, on comprendrait difficilement la persistance avec laquelle elle est placée sur les parois. Toutefois, comme elle est liée à la reconnaissance de l'enfant par Amon nous les examinerons ensemble, substituant, de façon exceptionnelle, un ordre logique à ce qui semble bien avoir été l'ordre ancien du mystère.

Cette hypothèse paraît justifiée par la succession des scènes à Edfou, où une mise au monde, d'ailleurs très peu développée, suit l'union d'Amon et d'Hathor [3].

A Philae, on a presque la même disposition : la naissance

par cette épithète d'Isis [hieroglyphs] (Gauthier, *Le Temple de Kalabchah*, 16, 4), « qui a accompli tout cela pour son frère ». Même dans les textes religieux, les allusions au plus intime des mystères se font très discrètement.

(1) *Mam. Dendara*, pl. II, scène de l'angle droit, en bas. La naissance est tout à côté. Voir aussi pl. XXII, A et p. 7-9.

(2) *Mam. Dendara*, pl. LIX, XL A et p. 106-108.

(3) *Mam. Edfou*, pl. XV, LXIX et p. 28-29.

divine est sculptée sur la paroi Est [1], mais la seconde entrée d'Amon s'y trouve beaucoup plus clairement placée qu'à Dendara, comme nous l'avons vu.

La disposition du mammisi d'Ermant est très particulière. La naissance d'Harprê et son allaitement, seuls, étaient sculptés dans l'arrière-sanctuaire. La première sur le mur du fond, la seconde sur le mur de refend lui faisant face [2]. Il se trouve ainsi que l'apparition divine du dieu, dont l'aspect cosmique était fort accentué, comme nous le verrons, était située sur un mur presque orienté à l'Est géographique et percé d'une fenêtre où devaient apparaître les premiers rayons du soleil encore parallèles au sol.

Les protagonistes de la naissance divine sont faciles à repérer : on y retrouve toujours la déesse-mère et l'enfant, accompagnés de Nekhbet. Cette dernière n'est pas nommée à Philae. Mais c'est elle, sans aucun doute, qu'il faut reconnaître dans la femme accroupie derrière le roi et qui tend les bras pour recevoir Horus. Si elle ne se trouve pas près de la parturiente à Ermant, c'est que, déesse particulièrement vénérable, elle se contente, à côté d'Amon, de protéger la scène de sa seule présence. Elle est d'autant plus indispensable dans ce tableau qu'elle présidait à la délivrance des femmes et les Grecs l'avaient assimilée à leur Eileithyia.

Mais à part ces trois personnages, toute une série de figurantes, variant avec les temps et les lieux, apparaît aussi. Dans la composition très simplifiée d'Edfou, on a placé Ouadjit qui rétablit ainsi la dualité chère à l'esprit égyptien. Chez Nectanébo, comme au mammisi romain, cette venue au monde, de caractère royal, est encadrée par le double Ouvreur des chemins : « Ophoïs du Sud, puissant

(1) Weindler, *Geburts.*, pl. 21. La suite de la paroi figure à la pl. 23. Mais elle est incomplète. Du reste une porte ménagée à une époque postérieure détruit tous les reliefs jusqu'au milieu de la scène de l'allaitement, à l'angle Nord-Est.

(2) Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, nouv. éd., Paris, 1868, p. 85-86. P. M., V, p. 155-156, nos (24)-(30).

sur le Double-pays » et « Ophoïs du Nord, puissant au ciel », qui à chaque extrémité de la scène, étendent sur elle leur sauvegarde. Derrière Nekhbet qui reçoit l'enfant des mains d'Hathor, on voit Mesyt, divinité obscure, sorte de personnification de la naissance. Nous la retrouvons au même endroit au mammisi romain, orthographiée et déjà à Deir el-Bahari [1], c'est elle qui tend les mains derrière Nekhbet dont le nom est martelé. Elle est, d'ailleurs, appelée un peu autrement : . « Celle qui fait accoucher, ferme des deux pouces » [2]. *Smsyt* est aussi une épithète de Nekhbet favorisant la parturition. On la retrouve pour désigner cette dernière assimilée à Heket, dans la scène où la reine Ahmès est conduite au lieu de l'accouchement [3]. Elle n'est, en quelque sorte, qu'un dédoublement de Nekhbet. Le personnage suivant, , porte un des titres du *ka* royal [4]. « Celle qui préside au magasin des insignes. » Au mammisi romain,

(1) Naville, *Deir el-Bahari*, pl. LI. Elle figurait aussi à Louxor, mais le nom est soigneusement martelé.

(2) doit se lire *ˁnty* « les deux pouces » (M. Drioton). Il faut sans doute supposer que c'est par confusion avec qui écrit « pouces » sans lecture phonétique aux *Textes des Pyr.* (791*c* et 2015 *d*). Voir Lefebvre, *Tableau des parties du corps humain*, in *SASAE*, n° 17, Le Caire, 1942, p. 47 et Grapow, *Anatomie und Physiologie*, Berlin, 1954, 53-54. Renseignements pris auprès d'une sage-femme, pour « hâter » l'accouchement (et c'est souvent le rôle de Nekhbet d'après les textes) il faut attraper à deux mains la tête de l'enfant et tirer assez fort. D'où le rôle possible des pouces. M. Alliot, d'autre part, suggère de traduire « aux serres robustes »; mais il faudrait alors admettre que cette divinité, assimilée à Nekhbet, le vautour d'El-kab, est désignée par une épithète purement conventionnelle.

(3) Naville, *op. cit.*, pl. XLIX.

(4) *Wb.*, V, 561, 7. Voir Barguet, *Au sujet d'une représentation du* ka *royal*, in *ASAE*, LI, p. 211-212 et n. 6. Pourtant *ḏbꜣ* ne doit pas désigner ici le naos mais plutôt, comme l'indique Kees, *Götterglaube*, p. 100-101, le magasin des insignes royaux dont la puissance revêt immédiatement le *ka*. Le mot *ḏbꜣt*, en effet, est apparenté à la racine qui désigne les insignes divins déterminés chacun par sa forme particulière (*Wb.*, V, p. 560).

elle est appelé et porte sur la tête. C'est elle qu'on voit aussi à Louxor, mais dont le nom est soigneusement effacé. Prenant le *ka* royal, dont le nom est inscrit juste avant elle à Deir el-Bahari, par son seul contact, puisqu'elle est la personnification du local où reposent vêtements, sceptres et couronnes, elle lui infuse les puissances et vertus diverses de ces redoutables ornements. Pourtant la graphie de son nom, en ce dernier sanctuaire, demeure mystérieux; que Naville a lu sous le martelage, est-il exact?

La dernière déesse accroupie à gauche sur le lit est Iousâs. Au mammisi romain, c'est . A Deir el-Bahari, elle porte le nom de [1]. On serait pourtant tenté d'en faire la même personnalité à laquelle des noms divers auraient été donnés. Aux deux mammisis de Dendara, comme à Deir el-Bahari, elle porte sur sa tête le qui manifeste en elle essentiellement la vie. Et il ne serait pas étonnant qu'on ait voulu mettre près de celui qui naît comme Rê, la déesse grâce à laquelle Atoum, aux origines du monde, avait donné la vie. On aimerait connaître les variantes du nom *sšm-ˁwi* qui paraît s'expliquer assez facilement dans la mythologie héliopolitaine. Serait-ce elle qui tient un dans chaque main, à l'extrémité gauche de la naissance à Ermant? Elle porte le nom de . Mais il est difficile de savoir si cette lecture est exacte. Mésyt, en tout cas, serait située juste devant elle, si l'on peut rétablir la lecture : « Semsyt, douée de vie ». Il semble bien que nous ayons, avec cette déesse, une allusion à l'aspect cosmique des rites mammisiaques.

A gauche d'Hathor, se tiennent, chez Nectanébo, cinq autres déesses. La première est Nebetouou, la parèdre de Khnoum à Esna. Et il est assez naturel de la retrouver ici, puisque son époux joue un grand rôle au mammisi. Du

(1) Pour les noms semblables, voir Ranke, *Die ägyptische Personennamen*, Hambourg [s. d.], p. 265. On doit transcrire *ḫˁ.t(y) ḥr st Ḥr*, litt. « elle est en qualité de quelqu'un qui apparaît sur le trône d'Horus ».

reste, elle n'est qu'un autre aspect de Neith [1], la grande mère divine de Saïs, que l'on retrouve à Ermant, à la même place, et qui dédouble Nebetouou au mammisi romain. Comme mère de Rê, assimilée à Méthyer, la vache céleste, le flot primordial, qui avait mis au monde le soleil [2], elle tient à Ermant une place très importante; mais elle apparaît aussi dans les autres nativités. Au mammisi romain, elle prend la parole : « Réciter les paroles par Nebetouou, auguste [3], Dame des vénérables (ou de l'Ennéade) [4] : Mes deux mains te saisissent avec la perfection suprême; je protège ton corps; c'est un travail de renouvellement » [5]. Est-ce Nebetouou, qui, à Deir el-Bahari, entoure de ses bras la reine Ahmès? Elle a, en tout cas, une coiffure qui ressemble beaucoup à celle qu'elle porte aux deux mammisis de Dendara : c'est un signe d'où paraît sortir une haute boucle. A Dendara, dans les deux cas, la boucle est remplacée par un disque, ce qui donne le signe du pain dans la corbeille, servant souvent, à basse époque, à écrire le nom du père : *it*. L'état lamentable de la scène, à Louxor, martelée puis restaurée au plâtre, ne permet aucune étude. De toutes façons, cette coiffure de la déesse demeure pour l'instant assez mystérieuse.

Deux autres divinités, derrière elle, et , sont beaucoup plus obscures pour nous. Leur présence est pourtant ancienne puisqu'à Deir el-Bahari, on les trouve

(1) Kees, *Götterglaube*, p. 440.

(2) Bonnet, *Reallexikon*, p. 514.

(3) Pour la lecture de , voir ici-même, p. 399, n. 1.

(4) est lu *psḏt* par Blackman-Fairman, *JEA*, XXX, 9. Mais il est suivi de *ꜥꜣt* et dans un contexte très clair. *Wrw* désignant les dieux parèdres fréquemment dans nos textes, on peut aussi adopter cette lecture. Voir présent travail, livre I, chap. vi, p. 108, n. 1, où la même ambiguïté se présente.

(5) Cette petite phrase paraît ne pouvoir être transcrite que par *kꜣt rnp nn*, litt. : « ces choses sont un travail de renouvellement ». Voir pour cet emploi de *nn*, Junker, *Gram.*, § 64 *d*. C'est déjà l'emploi du copte ⲚⲈ, ce qui trahit une adjonction récente à une scène primitivement toute en gestes.

juste derrière Isis et Nephthys; leur nom est écrit et . Cette dernière orthographe semble très archaïque puisqu'elle présente un signe-mot entouré de ses déterminatifs phonétiques. Mais on ne les rencontre dans aucune autre nativité et il est, provisoirement, aussi difficile de déceler leur exacte personnalité que la raison de leur présence.

Nephthys et Isis font au contraire naturellement partie des déesses sage-femmes, et cela dès une époque très ancienne puisque dans les contes du papyrus Westear [1], elles sont envoyées par Rê avec Meskhenet, Heket et Khnoum vers Redjdjedet sur le point d'accoucher. Aussi les retrouvons-nous dans presque toutes les nativités qui nous sont parvenues, au mammisi de Nectanébo et au mammisi de Philae par exemple; au mammisi romain, Nephthys n'est pas accompagnée d'Isis; mais elles étaient à Deir el-Bahari et probablement à Louxor, bien qu'on n'y puisse plus lire leur nom.

Nous avons épuisé les actrices divines qui prenaient part à la scène de la naissance au mammisi de Nectanébo. Cependant au mammisi romain, il y en a quelques autres : se tient tout de suite après Nebetouou. Sa personnalité est d'autant plus difficile à préciser que l'épithète « Dame d'amour » est portée par plusieurs déesses. On retrouve bien cette épithète personnifiée, dans les séries de noms divins qui couronnent de leur protection la frise sur les parois du sanctuaire [2]. Mais ces indications insuffisantes ne nous permettent, provisoirement, aucune identification un peu sûre. qui suit Neith et précède Nephthys n'est guère plus claire pour nous. Elle écrit bien parfois le nom de la déesse-grenouille d'Hirour [3] qui joue un grand rôle dans le drame sacré. Mais c'est surtout au

(1) Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, p. 86.

(2) *Mam. Dendara*, p. 140, 16. Comme on y trouve Nebetouou, *ibid.*, p. 121, 8.

(3) *Mam. Dendara*, p. 11, 5; 17, 13; 18, 11; 111, 10.

mammisi de Nectanébo, tandis qu'au mammisi romain, elle est plus généralement orthographiée (1); d'autre part, elle n'a point ici la tête de grenouille qui la caractérise généralement. Comme Isis est souvent appelée «la régente» tout court, « La Reine de Haute et Basse Égypte, la régente, fille de Geb (2) », on peut se demander si ce n'est pas elle qui est placée à côté de Nephthys, ce qui compléterait bien la série et la rendrait plus conforme aux autres nativités connues.

A Philae, une particularité étrange doit retenir notre attention. C'est le roi qui reçoit l'enfant des mains de la déesse pour le remettre à Nekhbet. C'est la seule représentation où un homme tient un rôle parmi les déesses et nous ne voyons pas comment expliquer ce fait.

La présence à Ermant de trois déesses que nous n'avons point encore rencontrées ailleurs, au moins en apparence, est, au contraire, assez facile à expliquer. La première dont le nom doit être corrigé en n'est autre, sans doute, que *smsyt* dont nous venons d'étudier le rôle, qualifiée ici de « La douce ». Elle est suivie de et « nourrice » et « gardienne » de l'enfant qui sont ici, fort probablement, des désignations d'Isis et de Nephthys, les deux sœurs sur les bras desquelles apparaît le soleil levant. Isis nourrit l'enfant-dieu à Dendara et les textes du mammisi romain commentent abondamment les diverses compositions où elle apparaît en ce rôle (3); Nephthys est aussi qualifiée de « celle qui donne la santé à l'œuf, qui nourrit son rejeton en jeune garçon » (4). Nous retrouvons donc l'aspect osiriaque que prend souvent le

(1) *Mam. Dendara*, p. 111, 14; 132, 18.

(2) Bandeau de la frise, au sanctuaire de la naissance d'Isis à Dendara, consacré à la théologie de la déesse. Inédit.

(3) *Mam. Dendara*, p. 127, 12-14; 128, 10, où elle est appelée comme à Ermant .

(4) *Mam. Dendara*, p. 126, 15.

mythe de la naissance divine, mais il ne se sépare pas de son aspect cosmique.

C'est qu'à Ermant, en effet, la scène était plus spécialement construite pour rendre cette vérité dogmatique apparente. Râttaoui est « la mère divine de Rê ». Aussi l'aspect solaire d'Harprê est-il suggéré au-dessus de l'image de l'enfant par le scarabée aux ailes déployées, roulant son disque avec ses pattes antérieures et tenant de ses pattes arrières le cycle parcouru sans cesse par le soleil. Deux courtes colonnes commentent l'image, couronnant de leur explication très claire, les allusions nombreuses que nous avons déjà maintes fois soulignées : 1 (1) 2 « Le Roi de Haute et Basse Égypte, Khépri, qui apparaît chaque matin; Harprê, l'enfant très grand, premier d'Amon ».

Nous avons vu que, pour l'essentiel, cette scène était muette. Seuls comptaient les gestes efficaces accomplis selon le rite par les acteurs sacrés. Une divinité pourtant qui assistait, assise sur un trône, aux opérations sans y prendre part matériellement, prononçait quelques mots. C'est Meskhenet, la personnification du siège sur lequel reposait la parturiente : «Réciter les paroles par la belle Meskhenet : *Je suis venue et je t'ai apporté* (2) *toute vie et toute stabilité, toute santé, toute dilatation de cœur, tout aliment, tout nécessaire. J'ai fait que rajeunisse le jeune homme sorti de ton corps; je l'ai placé pour être l'héritier d'Horus dans tout l'orbe du disque solaire, pour lier l'héritage du Double-pays, pour construire les temples des dieux et*

(1) Nous corrigeons légèrement en .

(2) Il faut transcrire : *ty.n(.t) in.n.t n.ṯ*. Mais , pour le suffixe fém. de la 2e pers., est un peu compliqué. suggère plutôt *innt* part. imperf. «les choses apportées». On traduirait alors : «Viens vers ce que j'ai apporté». après *ty* est possible devant les noms de choses, Lefebvre, *Gram.*, § 489, 3 et *Wb.*, I, 37, 14. Ce tour paraît moins naturel que le précédent adopté par les copistes qui ont reproduit la scène au mammisi romain.

façonner leurs statues » [1]. Cette tirade est presque littéralement celle qu'on lit au mammisi romain : « Réciter les paroles par Meskhenet à la mère de l'enfant : Je suis venue et je t'ai apporté toute vie et toute stabilité, toute santé, toute dilatation de cœur. J'ai fait que rajeunisse le jeune homme apparu ici. Je l'ai placé pour être seigneur de l'orbe du disque ». On voit les abréviations que le rédacteur a fait subir au texte du mystère pour ne conserver, faute de place, que ce qui lui a paru essentiel. Disons, en passant, que les dialogues du mammisi de Nectanébo ne sont certainement pas plus complets et que nous ne possédons que des versions abrégées du rituel. Cela se remarque surtout dans les passages difficiles où on a l'impression qu'il manque quelque chose. La preuve du procédé est frappante ici et d'autant plus intéressante à relever que le mammisi romain offre très rarement une recension analogue à celle de son voisin plus ancien.

A Philae, une fois encore, la conformité du texte avec celui de Nectanébo est parfaite, dans la mesure où il est correct : [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs] (sic) « Réciter les paroles par Meskhenet : Je suis venue, je t'ai apporté toute vie et toute stabilité, toute beauté, toute dilatation de cœur, toute offrande, aliment (*sic*). J'ai fait que rajeunisse le jeune homme sorti de son (masc. !) corps. » La dernière phrase serait incompréhensible sans le parallèle de Nectanébo. Mais il est bien intéressant aussi de constater que le livre liturgique de la naissance divine était, à Philae, semblable en tous points à celui de Dendara.

Le discours de Meskhenet à Deir el-Bahari [2] est substantiellement identique à ceux que nous venons de traduire mais les termes en sont sensiblement différents.

[1] C'est déjà ce qu'avait annoncé Amon à la scène II, présent travail p. 397.

[2] On le trouvera reproduit, outre l'éd. Naville déjà citée, dans SETHE, *Urk.*, IV, p. 227.

Nous constatons donc, entre la recension du mystère à la XVIIIe dynastie et celle de Nectanébo, un remaniement profond, sans doute destiné à harmoniser la liturgie avec les nouvelles conditions politiques. Tout le texte fut revu et certainement schématisé, figé, pour ainsi dire, de façon à obtenir dans le jeu quelque chose de plus hiératique et de plus sacré. C'est ce qui se produit pour l'histoire de la liturgie chrétienne aux premiers siècles où les textes anciens font preuve de plus de prolixité, parce qu'ils sont plus près du temps où l'officiant improvisait encore sur un thème donné.

En ce qui concerne le mobilier utilisé, nous pourrons être assez bref. Jéquier, en effet, a traité le sujet dans un article composé pour un dictionnaire d'archéologie égyptienne qui n'a jamais paru [1]. Mais il est nécessaire de revoir ce qu'il a écrit à la lumière des documents nouvellement publiés et des résultats que nous avons acquis dans les pages précédentes.

Nous avons vu quel sens symbolique il fallait attribuer aux lits ornés de têtes de lion. Or ces lions *aker* figurent également au mammisi de Philae. On distingue fort bien sur l'original les deux têtes opposées à chaque extrémité de chaque lit [2]. Faut-il admettre avec Jéquier que les deux lits étaient en réalité côte à côte et que le siège où était délivrée la déesse était placé au-dessus de l'espace vide entre les deux. Chacun de ses bords inférieurs portant sur un des côtés des lits ? La conjecture est ingénieuse et n'est pas impossible. En tout cas, il faut renoncer à imaginer des lits énormes sur lesquels seraient montés jusqu'à onze personnages. On ne voit pas comment de pareilles estrades auraient pu être dressées dans le sanctuaire de la plupart de nos mammisis, sans rendre le jeu dramatique à peu près impossible. Jéquier qui imaginait seulement la

[1] Des fragments qui avaient été achevés ont été publiés dans le *BIFAO*, XIX, 1921, voir p. 37-44. Peu de choses à tirer de WEINDLER, *Geburts*.

[2] WEINDLER, *Geburts.*, pl. 21.

reproduction de lits immenses, en briques, construits dans les palais royaux, n'a pas soupçonné la représentation du mystère. Du reste, le fait que certaines déesses sont debout et non accroupies, et la suppression pure et simple du lit à Ermant, montrent bien qu'en réalité les comparses, en partie sinon toutes, n'étaient pas sur le lit mais à côté. On installait donc dans la cella deux lits à peu près semblables aux lits ordinaires dont certains exemplaires nous sont parvenus [1]. Qu'on les ait dressés l'un sur l'autre à la manière d'une sorte de haut socle, comme pour l'union d'Amon et d'Hathor, ou qu'on les ait placés côte à côte, on disposait sous chacun d'eux un certain nombre d'amulettes ou de statuettes prophylactiques où nous retrouvons des 𓎬, 𓋹, 𓌀, 𓊽, 𓁨, mais aussi des Khnoums et surtout des âmes de Pê et de Nekhen, c'est-à-dire, des ancêtres mêmes de la royauté [2]. On y voit encore Touëris, Bès, dont nous avons étudié la signification dans l'architecture même de nos monuments. Peut-être, par convention, les représente-t-on sous le lit, alors qu'ils en ornaient un panneau à quelque extrémité, comme dans un des lits de Touiou [3].

Quant à l'accouchement lui-même, il devait consister à dévoiler une statuette de l'enfant-roi tenue par celle qui jouait le rôle de la déesse. Ce qui permettait, peu après, d'aller la présenter, comme nous l'avons vu, lors de l'étude

(1) Les plus beaux et les mieux conservés sont ceux de Youaa et Touiou : Theodore M. Davis, et collab., *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, Londres, 1907, pl. XXXVII, et surtout Quibell, *Tomb of Yuaa and Thuiu*, dans *Catal. gén. Musée Caire*, 1908, pl. XXVIII-XXXI, et ceux de Toutankhamon : *Le Musée du Caire*, éd. Tel, Paris, 1949, pl. 109 et 111, et Penelope Fox, *Tutankhamun's Treasure*, Oxford, 1951, pl. 4, 7 B et 12.

(2) Sur cette présence des ancêtres de la royauté auprès de la reine et, par suite, de la déesse, voir Frankfort, *Kingship*, p. 97. Pour une conception différente des âmes de Pé et de Dep, voir Wilson dans *JNES*, XIV, 1955, 209-236. Voir surtout p. 236, mais le paragraphe sur les âmes de Bouto et de Hiéraconpolis est très peu développé.

(3) Quibell, *op. cit.*, pl. XXXI.

des calendriers, aux *rekhyt* et aux *henememet*. Les déesses dont c'était le rôle, devaient se la passer de mains en mains et finalement Meskhenet devait prononcer sur elle ses paroles fatidiques.

Ce tableau presque muet était, en réalité, le point culminant du drame, aussi était-il sculpté, à Dendara, sur la paroi droite de la cella, à la place d'honneur. Il devait demander, par ses préparatifs, un temps assez long, mais une fois achevé le jeu qui reproduisait la naissance réelle du dieu, la pérennité de l'œuvre créatrice était assurée; un nouveau jour allait sortir des ténèbres et la jeunesse du monde, constamment renouvelée, pénétrait dans l'éternité.

Il est bien possible qu'une partie des acteurs, Neith, Ouadjit..., etc., aient été appelés par un chant du chœur comme Amon. Ils se préparaient dans les chapelles entourant le sanctuaire ou dans le déambulatoire pendant que retentissait un hymne que nous ont conservé les inscriptions d'Edfou et de Dendara [1]. Mais quel que soit le rôle joué par ces cantiques dans la liturgie, nous ne saurions y insister ici, car nous ne pouvons dire ni quand ni comment on les exécutait.

SCÈNE X

La reconnaissance de l'enfant par son père

C'est la scène qui succède immédiatement à celle de la nativité [2]. Amon qui paraît avoir assisté à la naissance, même s'il ne figure ni à Dendara, ni à Edfou, était

(1) On trouvera la traduction de cet hymne, avec références et commentaires, dans Daumas, *Sur deux chants*, p. 39-45.

(2) *Mam. Dendara*, pl. II, XXI B et p. 7; pl. LIX et p. 108. La scène correspondante figure, à peu près entière, en photographie à l'angle des deux clichés A et B de la pl. XL. Au mammisi de Philae, elle suit la nativité, Weindler, *Geburts.*, pl. 23. Dans les anciennes recensions, la scène est dédoublée : Naville, *Deir el-Bahari*, pl. LII; texte seul, Sethe, *Urk.*, IV, p. 227-230, et Gayet, *Louxor*, LXX.

représenté certainement à Philae et à Ermant, comme nous l'avons vu plus haut. En tout cas, il apparaissait aussitôt après, pour « voir » son fils [1].

Voici le dialogue chez Nectanébo :

« *Réciter les paroles par Amonrasonther à Hathor, Dame de Dendara : Prends* [2] *ton fils que tu aimes et il accomplira la fonction royale.*

Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara, à Amon-Rê : Je nourris ton fils que tu aimes du lait issu de mon [3] *corps; qu'il pénètre* [4] *en lui en toute vie et stabilité.* »

Au mammisi romain, comme dans la plupart des autres scènes, les inscriptions sont différentes et d'ailleurs très écourtées. Pourtant les quelques paroles prononcées par Amon montrent bien que le sens de la scène était le même : donner à l'enfant les qualités divines et royales

(1) Ceci corrige l'interprétation que nous avions proposée dans un article paru en 1951, *Sur deux chants*. Mais, même arrivé avant la naissance, Amon venait pour reconnaître son fils, comme le montre le récitatif qui accompagne le mystère de la naissance royale d'Hatchepsout : « le même dieu auguste vint pour voir sa fille bien aimée, la Reine [...], après qu'elle eut été mise au monde », *Urk.*, IV, 228, 1-3.

(2) n'est pas employé devant *mn* et nous ne connaissons pas d'exemple d'un *i* prothétique écrit ainsi (cf. et , *Wb.*, II, 60). Il doit donc s'agir d'un artifice de style obtenu par balancement de deux *tw*, comme ailleurs on a deux *wnn*, cf. nos *Moyens*, p. 278-279. A moins qu'il ne faille tout simplement admettre que le texte a été très abrégé ici et que sa grammaire se ressent des remaniements qu'il a subis. Ce qui invite à penser que le texte est fautif, c'est l'emploi de devant un impératif, puis dans une phrase où il est auxiliaire. Sinon le se trouve employé comme le *wn* pour établir un parallélisme stylistique : cf. *Naufragé*, 17-19.

(3) peut écrire le suff. de la 1re pers. à Dendara, JUNKER, *Gram.*, § 48, 4.

(4) Pour l'accord pluriel des liquides, voir présent travail, livre II, p. 186, n. 1.

par la vertu du lait de la déesse-mère : « Nourris ton fils que tu aimes. » La réponse d'Hathor n'est pas donnée.

A Philae, la tirade d'Amon ne rappelle en rien celle qu'on lit chez Nectanébo et semble un peu plus archaïque parce que quelques phrases font penser à celles de Deir el-Bahari : ( )[1] « Réciter les paroles par Amon-Rê à Hathor, Dame de Senmout : mon fils qui a fait son épiphanie, c'est mon fils de ma chair, que j'aime, le Seigneur du Double-pays ( ). Son corps rajeunit au moyen du lait de mon fils (*sic*) (?) qui pénètre en lui en vie et santé. » ( )[1] « Réciter les paroles par Hathor, Dame de Senmout, à l'intention [2] d'Amonrasonther : Ton fils que tu aimes, le Seigneur du Double-pays ( )... ».

Ce fragment n'est pas meilleur, on le voit, que les autres parties de Philae et, sans parallèle, la traduction serait, sur plus d'un point, hypothétique. Pourtant on devine que la teneur est au fond la même qu'à Dendara, mais Amon, ici, reconnaît plus expressément « l'épiphanie » (le mot est parfaitement identique au *pr* égyptien rendant le grec *ἐπιφανής*, surnom des Ptolémées) de son fils que dans les dialogues semblables. En ce sens le texte de Philae est plus proche de celui de Deir el-Bahari où Amon disait à l'enfant : « Je fais le salut-*nini* [3], fille de ma chair, (Maâ-ka-rê), image effective sortie de l'intérieur de moi : tu es reine; tu gouvernes le Double-pays sur le trône d'Horus, comme Rê. »

Mais si la recension de Nectanébo insistait seulement sur l'allaitement, c'est qu'elle avait dédoublé la scène de la reconnaissance. Celle-ci avait déjà été opérée par

(1) Ce cartouche n'a jamais été gravé et est resté en champlevé.

(2) Cette expression est pour rendre le respectueux.

(3) Salut avec une libation d'eau prise dans les paumes et versée devant la personne saluée, *Wb.*, II, 203 et références (archaïque).

Rê-Harakhtès [1]. Nous avons vu comment, à Dendara, cette scène avait été placée avant la nativité et nous n'y reviendrons pas. Anciennement, elle était contiguë, dans le mystère, à la précédente. Rê-Harakhtès, avec un masque de faucon et la tête surmontée du disque et de l'uraeus, tenait en main son sceptre-*ouas*. Hathor s'avançait vers lui tenant l'enfant dans ses bras. Thot d'un geste prophylactique protégeait la déesse et faisait planer sur la tête du petit dieu des *hebseds* suspendus à une tige de palmier effeuillée :

« *Réciter les paroles par Rê-Harakhtès : dieu grand, Seigneur du ciel, Seigneur de Dendara : Il est à la ressemblance de ma perfection; il rendra prééminent* [2] *mon successeur. Je fais son siège de ce pays. Il a uni le Sud et le Nord dans le titre de possession à son poing.*

Ihy, le vénérable, fils d'Hathor.

Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara, première de Rê : Viens, toi, pour voir ton fils que tu aimes; fais-le durer en roi dans le pays.

Réciter les paroles par Thot, Seigneur d'Achmounein à Rê-Harakhtès, dieu grand : Viens, toi, voir ta fille. Ton cœur est heureux quand tu t'unis à son corps en vie, durée, stabilité. Tu la reçois en dilatation de cœur. Tu affermis son héritier sur ton trône. »

Cet épisode semble donc devoir venir, logiquement, aussitôt après la nativité; il aurait alors été suivi de la présentation de l'enfant à Amon par Hathor : cette dernière devenait une introduction toute naturelle à celle de l'allaitement par les vaches divines. Ainsi étaient transposés, à cette époque, les deux tableaux de Deir el-Bahari et de

(1) *Mam. Dendara*, pl. II et XXII B et p. 9.

(2) Le texte (cf. pl. XXII B) porte nettement [hiéroglyphes], ce qui ne présente aucun sens. La correction en [hiéroglyphes], suggérée par le R. P. Barucq, est excellente (cf. *Wb.*, IV, 255).

Louxor où Amon lui-même ordonnait que l'enfant reçoive le lait divin [1].

A Philae où l'on a abrégé, il n'y a point trace de dédoublement. Au mammisi d'Edfou, le contenu de la scène a été en quelque sorte dispersé entre plusieurs tableaux [2] d'un caractère particulier : ce sont très probablement des offrandes royales auxquelles d'ailleurs on a donné un titre souvent suivi d'une formule à réciter. Il nous est donc impossible de les utiliser pour reconstituer le texte même du mystère que l'on jouait à Edfou. Ils nous décrivent des cérémonies qui se déroulaient au mammisi lors des haltes qu'y faisaient les grands dieux pendant leurs processions, haltes qui durent devenir de plus en plus fréquentes. Mais il nous est très difficile de les rattacher, du moins dans l'état actuel des recherches, à telle fête précise.

Au mammisi romain, une série de tableaux, suivant l'addition de Ptah sculptant l'enfant, préparent la scène que nous étudions [3]. Ce sont donc des additions postérieures et une partie des figurants au moins est juchée sur des socles. On y voit d'abord deux déesses, « Reret, Dame du ciel » et « la Meskhenet de sa mère » qui font le salut spécial, consistant à répandre de l'eau avec le creux des mains, devant Horus Behoudity qui, assis sur un double-lit, tient l'enfant sur ses genoux. Au-dessus des deux figurantes, se lit le texte d'un hymne qu'elles devaient chanter :

« Le ciel est en liesse, les deux falaises dans la joie;
Celui qui fait reverdir (son père) [4], le pays d'Horus
est à lui.

(1) *Urk.*, IV, 230, 12-17.

(2) On les trouvera au 3e reg. des parois Nord et Sud, pl. XIII et XV, et p. 20 et suiv. et 31 et suiv.

(3) *Mam. Dendara*, pl. LX, 2e reg. gauche, et p. 128-129.

(4) Écriture, sans déterminatif ici, de [hiéroglyphes], désignant Horus, *Wb.*, IV, 65, 9.

Les dieux poussent des cris de gaieté, les déesses font des gestes de joie.
L'humanité (*ḫnmmt*) a le cœur dilaté.
Les deux-pays, tous deux, s'unissent pour leur seigneur;
Ils s'assemblent sur la tête du fils d'Isis [(1)].
Que ton cœur soit doux, Seigneur des dieux!
Vois, ton fils ressemble à Ta Majesté trait pour trait [(2)].
Intronise-le [(3)] auprès de son père. »

Alors Horus d'Edfou répond : « Viens, viens, ô (mon) héritier vénérable, (mon) premier, né d'une souveraine, fille de souverain. Tout ce qui est sous la voûte céleste appartient à ta mère, la Puissante. Tout ce qui est sur le dos de la terre appartient à ton père qui t'a engendré. »

Certainement ce dialogue était destiné à honorer particulièrement Horus d'Edfou, mari d'Hathor à Dendara, en transférant sur lui une partie des rites dévolus au seul Amon dans l'ancien cérémonial. Ces scènes paraissent inspirées par le rituel pratiqué à Edfou pour la naissance divine. Nous pouvons le conjecturer par les tableaux des deuxième et troisième registres de la paroi droite (Sud) [(4)], montrant la présentation de l'enfant à la triade ou à Horus Behoudity. Mais les textes ne révèlent aucune correspondance.

Comme Isis était née à Dendara, il fallait aussi insister sur l'aspect osirien du drame; aussi paraît-elle avec Nekhbet

[(1)] Sous la forme des deux couronnes qui les symbolisent si bien qu'elles servent couramment, à l'époque ptolémaïque, à écrire le Sud et le Nord.

[(2)] *Wb.*, V, 239, « signe pour signe » en parlant de la collation d'un texte (XVIIIe dyn.). L'image est jolie et correspond exactement à la nôtre.

[(3)] Signe que nous avons rencontré à Ombos (présent travail, livre II, p. 242, n. 2). C'est une variante matérielle de -⊖-; *sṯ* peut signifier « introduire », « introniser ». C'est un synonyme de *bś*, *Wb.*, IV, 353, 3 et 4.

[(4)] *Mam. Edfou*, pl. XIII et p. 18 et 20.

et Ouadjit comme jadis dans le marais de Chemmis. Et elle inaugure l'allaitement royal, autrefois surtout réservé aux vaches célestes. Assise sur un lit elle allaite le nourrisson : « J'allaite mon jeune homme pour venger son père; je le nourris en souveraine, fils du Roi de Haute et Basse Égypte.

Réciter les paroles par Ouadjit, Dame de Bouto : Je suis la nourrice parfaite de l'enfant habile, la gardienne [(1)] du rejeton auguste. Je demeure derrière toi et j'entoure ta personne.

Réciter les paroles par Nekhbet, la Blanche de Nekhen : Je suis l'allaiteuse parfaite qui allaite son fils, sans me fatiguer ni de jour ni de nuit. »

On saisit ici sur le vif une autre origine de l'amplification du mystère. Nous avions déjà vu l'accroissement théologique, en étudiant l'intervention de Ptah et des Sept Hathors. Maintenant nous comprenons comment les cultes locaux, par le biais du mythe osirien ou par la croyance en la suprématie d'Horus d'Edfou, s'introduisent dans le drame sacré pour le faire proliférer.

Un autre tableau correspond assez bien à celui de Nectanébo. Mais, cette fois, Thot n'y figure pas. Derrière Hathor, sont accroupis les *kas* des « friandises, des aliments, des offrandes » et les *hemousets* du « trône, de la santé et de la vie ». S'adressant à Harakhtès qui lui tend le *hebsed* suspendu à des tiges de palmier, elle lui dit : « Ayant nourri ton héritier en jeune garçon parfait, je le renouvelle comme Ta Majesté. »

« Réciter les paroles par Rê-Harakhtès, dieu grand, Seigneur du ciel : J'ai ordonné pour toi des *hebseds* en milliers d'années et des centaines de mille dans le cercle du disque. »

[(1)] Nous n'avons pas assez de mots en français pour rendre *mnʿt*, *ḫnmt*, *ꜣtt* qui, tous, désignent la nourrice; c'est pourquoi, pour garder la diversité du vocabulaire, il faut employer des mots moins exacts comme « gardienne » ou bien il faudrait aller jusqu'à des néologismes comme « nurse ».

Pourtant le seul épisode correspondant vraiment à celui qui nous occupe, est beaucoup plus développé ailleurs [1], mais toujours placé avant la nativité. Il mettait en présence Hathor, Harakhtès et Thot dont le dialogue rappelle par plus d'un trait, celui que nous avons lu dans la recension de Nectanébo : « Réciter les paroles par Hathor, Dame de Dendara : O Rê-Harakhtès, viens voir ton fils que tu aimes. Fais reverdir pour lui ta fonction en dilatation de cœur. [Se tournant vers l'enfant [2]] : Mon cœur est dans l'allégresse, le jour où tu es né. Je suis ta mère qui a créé Ta Perfection. J'ai placé ton amour dans le cœur des hommes, ta tendresse dans celui des femmes. Je t'ai allaité du lait issu de moi.

Réciter les paroles par Rê-Harakhtès, dieu grand, Seigneur du ciel : Il est à la ressemblance de Ma Majesté. Il montera sur son trône. Je t'ai donné ma maison, mon siège, mon trône et tout ce qui est.

Réciter les paroles par Thot deux fois grand, Seigneur d'Achmounein : Ô Rê-Harakhtès, viens, toi, pour voir ta fille. Tu la réjouis en vie-stabilité. [Se tournant vers Hathor] J'écris pour toi des annales en <millions(?)> de rituels de fêtes jubilaires ». Ensuite les *kas* et les *hemousets* de l'enfant venaient formuler des souhaits pour lui. Nous les retrouverons tout à l'heure [3]. Mais on voit déjà comment la scène ancienne a été « contaminée », au sens technique du terme, par la finale du drame où Hathor revendique la maternité et l'allaitement de l'enfant. Elle confirme par ses similitudes et ses dissemblances avec celle de Nectanébo l'hypothèse que nous formulions sur le rôle de la théologie et des cultes locaux dans le développement du rituel.

Ainsi éparpillée entre des divinités qui n'étaient que des apparences diverses d'une unité profonde, la densité

(1) *Mam. Dendara*, pl. LIX, 1er reg. et p. 104.

(2) L'indication scénique, entre crochets, a été ajoutée par nous pour la clarté, de même que celle qui suit plus bas.

(3) Voir présent travail, p. 469-472.

théologique du mystère pouvait perdre de sa valeur dramatique. Elle avait du moins l'avantage d'intéresser toutes les personnalités divines importantes d'un lieu et de donner une plus grande cohésion aux groupes locaux dans des cérémonies communes à tout le pays. On voit bien ici la ligne de l'évolution du culte; elle permet par l'inflexion même de sa courbe, d'imaginer, en quelque sorte, la trajectoire suivie depuis le point de départ. C'est ce que nous aurons à marquer en conclusion.

DEUXIÈME INTERMÈDE.

En étudiant le détail des fêtes du mois de Pachons, tel que les calendriers de Dendara nous permettent de le reconstituer, nous avons cru apercevoir que la cérémonie au mammisi était interrompue par une présentation de l'enfant-roi au peuple qui attendait, à l'extérieur du téménos, l'épiphanie annoncée. A quel moment exact faut-il la placer? Il est difficile de le dire. Est-ce aussitôt après la naissance? Est-ce, comme nous le faisons, après la reconnaissance de l'enfant par son père? Au vrai, il fallait choisir et il nous a semblé que le moment était mieux venu après la confirmation solennelle de la divinité et de la qualité royale de l'enfant. Invoquer des textes qui ne sont pas probants, serait spécieux. En tout cas, même si, comme cela se passait à Edfou, le rite n'avait lieu qu'après l'achèvement du mystère, il suffirait de reporter à ce moment ce que nous croyons pouvoir dire ici.

Nous pouvons préciser un peu cet intermède au drame sacré par les représentations que nous en possédons. L'une, à Edfou, est surtout théologique. Sa place même, au troisième registre du mur Sud, dans le sanctuaire [1], montre qu'il ne peut s'agir de la représentation figurée d'un rite réel puisque ce dernier était célébré en un lieu où le commun des hommes avait accès. A Dendara, cela se passait au Djadja-nesout. Aussi à Philae, le sujet

(1) *Mam. Edfou*, pl. XIII et p. 22.

a-t-il été sculpté à l'extérieur du sanctuaire dans l'angle supérieur Sud de la façade Est [1] où il est bien mieux placé et reproduit certainement les gestes réels de l'officiant. Voyons d'abord l'aspect théologique : l'enfant-dieu, nu et debout, se tient juste devant Horus d'Edfou assis sur son trône. Ce dernier élève ses deux mains en avant à la hauteur des épaules du garçon, la paume tournée vers l'extérieur. Devant lui, Thot ibiocéphale, harangue neuf personnages superposés sur trois registres : d'abord les *pât*, les *rekhyt* et les *henememet;* au-dessous, trois hommes à tête de chacal, les âmes de Nekhen, enfin trois autres à tête de faucon : les âmes de Pé. Tous ces figurants font le geste *henou* [2], en disant : « Nous sommes venus vers toi; nous sommes en liesse pour ton rejeton; nous faisons le *henou* pour sa couronne-blanche, nous lui donnons des louanges jusqu'à la hauteur du ciel. Nous flairons le sol jusqu'à la largeur de la terre.

Réciter les paroles par Thot deux fois grand, Seigneur d'Achmounein : Appel par Rê, dans la place très mystérieuse : Ô dieux, vous qui êtes dans le Sud, le Nord, l'Ouest et l'Est; toute l'humanité, tous les *rekhyt*, tous les *pât*, tous les *henememet*, etc. [3], venez voir Harsomtous l'enfant apparaissant avec sa couronne blanche, se manifestant (*pr*) pour [4] son père Horus, dieu grand, Seigneur du ciel. Celui-ci l'a placé comme seigneur du tout. Il lui a donné sa maison, son siège, ses biens, en vie, stabilité et dilatation de cœur. Il lui a donné ceux qui sont dans ses sanctuaires et ceux qui sont dans ses frontières et l'éternité en tant que juste de voix. Puissent-ils accorder vie, stabilité, dilatation de cœur au fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah] comme Horus son frère.

(1) P. M., t. VI, p. 227, nº [209], (Lepsius, *Denk.*, IV, 71 *b*).

(2) Sur cette gesticulation, voir J. S. F. Garnot, *L'hommage aux dieux...*, Paris, 1954, p. 74-75.

(3) *Wb.*, III, 85, 2.

(4) *Pri ḥr.* Faut-il traduire «sortir d'auprès» de son père ? ou plutôt, comme nous faisons, «pour» son père ?

Réciter les paroles par Horus Behoudity, dieu grand, Seigneur du ciel, roi du Sud et roi du Nord. — Réciter les paroles : Bienvenue en paix, ô dieux [...] dans la joie que(?) vous faites à mon héritier, à mon successeur. »

A Philae, au contraire, le tableau nous présente un schéma raccourci de la scène rituelle telle qu'elle se passait dans la réalité. On y voit Isis, sous forme d'Hathor dans son naos en train d'allaiter l'enfant assis sur ses genoux : « Réciter les paroles par Isis la vénérable, mère divine, Dame de Philae, auguste, parfaite, maîtresse du mammisi. » La colonne qui suit est si soigneusement martelée que le début seul présente un texte suivi : (?) [manquent environ 16 quadrats] « Cette déesse c'est l'Auguste, la Puissante, maîtresse dans le pays, femme et sœur, première d'<Osiris>. Elle est enceinte... »

Auguste, « roi de Haute et Basse Égypte, Seigneur du Double-pays (Autocrator], Fils de Rê, Seigneur des couronnes (César vivant éternellement, aimé de Ptah et d'Isis]», devant le naos, est en train d'en ouvrir la porte : (sic) « J'ouvre les battants du naos auguste. Je <découvre(?)> la face de la déesse même. »

Aussitôt après ce premier acte rituel, le tableau nous présente le dernier : le roi-prêtre tient en mains une statuette d'Harsomtous assis, coiffé de la double couronne et portant le fouet et le sceptre. Il l'élève devant trois *rekhyt* qui font le geste *henou*. Le petit dieu porte la suscription «Réciter les paroles par Harpocrate, fils d'Isis, héritier d'Osiris ». Le titre de la scène est inscrit sous le bras du roi : «Apparition d'Horus dans l'horizon du ciel. Les dieux... ».

Derrière les *rekhyt*, on lit : (?) (?) « Réciter les paroles : Protection! quatre fois. Jubilation! quatre fois; ô tous les *rekhyt*, venez avec des gestes de joie et voyez

le fils d'Osiris. Il est dans votre grâce, votre souverain... ». Il n'y a aucun doute qu'il s'agit, à Edfou, comme à Philae, d'une même scène : la présentation du roi et dieu, successeur d'Horus, à la population. Celle-ci est dans la joie et se frappe alternativement la poitrine des deux mains. Nous avons vu un petit fragment de ce rituel déjà dans un bandeau du mammisi d'Edfou [1]. Et l'on peut supposer que des figurants choisis attendaient l'arrivée de la procession à l'endroit où devait avoir lieu l'ostension de la statue et prononçaient, le moment venu, les formules rituelles de reconnaissance, de joie et de soumission que nous venons de lire. Faut-il admettre d'abord une présentation du dieu, au cours du mystère, simplement à la porte du mammisi, comme le suggère la place du tableau à Philae, l'exposition au peuple ne se faisant qu'à la fin? ou faut-il admettre une procession plus longue jusqu'à la porte du téménos, immédiatement? Il nous est impossible de répondre à cette question dans l'état actuel des sources. De même que nous ne pouvons savoir si Thot apparaissait seulement à Edfou, d'après des variantes locales, ou bien d'une manière générale dans tous les temples. Les règles de l'iconographie permettent tant de schématisation ou d'additions théologiques, qu'on ne peut rien affirmer à ce sujet.

Quoiqu'il en soit de ces incertitudes, le jeu était aussitôt repris dans le sanctuaire. Il y manquait encore l'allaitement par les divinités mêmes, la réception du potentiel vital et l'intronisation devant l'Ennéade. C'est le dernier acte que nous allons maintenant examiner.

SCÈNE XI

L'allaitement par les nourrices divines

C'était une scène courte tout d'abord : deux nourrices à tête de vache donnaient leur sein à l'enfant [2]. Hathor, silencieuse, est accroupie sur le même lit qu'elles. Nekhbet

(1) Présent travail, p. 296; le texte est commenté p. 298.
(2) *Mam. Dendara*, pl. II, XXI et p. 6.

la protège et dit : « *Mes deux mains sont derrière toi en toute vie et stabilité, toute santé, toute dilatation de cœur. J'exerce ma protection sur Ta Majesté* ».

Devant elles, Hésat et Sekhat-Hor, les vaches divines, sur la personnalité desquelles nous ne reviendrons pas [1], portent l'enfant et son *ka* sur leurs genoux; « *elles lui donnent leur lait* » et « *il tète à leurs mamelles* ». Hésat dit : « *Puisses-tu apparaître* [2] *sur le trône de l'Horus des vivants!* »; Sekhat-Hor ajoute : « *Puisses-tu rajeunir en roi du Double-pays!* ». Il est clair que l'allaitement par ces êtres divins procurait des qualités royales.

C'était une scène toute semblable qu'on exécutait à Deir el-Bahari [3], et, ce que nous devons encore noter, les dialogues échangés ici contiennent tous les mots et toutes les expressions que nous avons lus chez Nectanébo, comme si ce dernier n'était qu'un résumé de la version ancienne.

La scène de Philae [4] est une réplique parfaite de celle de Nectanébo. Mais les textes en sont tout à fait écourtés. Sur les vaches divines figurent leurs noms et . Puis sur Isis : « Isis, la vénérable, maîtresse du Double-pays. » Ensuite , Horus, et enfin Nekhbet : . Son nom est suivi du début du discours qu'elle prononçait chez Nectanébo, transformé en une épithète. Nous constatons encore la parfaite identité des deux rituels. Ce qui prouve que l'ancien texte de la XVIIIe dynastie avait été modifié et appliqué à toute l'Égypte.

A Edfou [5], l'identité est complète avec les représenta-

(1) Voir le chap. I A, livre II du présent travail et p. 179, n. 2, et p. 182, n. 4.
(2) *t(i)*, JUNKER, *Gram.*, § 143. Sur la valeur optative, voir LEFEBVRE, *Gram.*, § 352 et JUNKER, *op. cit.*, p. 111.
(3) NAVILLE, *Deir el-Bahari*, pl. LIII et *Urk.*, IV, 231; tableaux parallèles dans GAYET, *Louxor*, pl. LXVII.
(4) WEINDLER, *Geburts.*, pl. 23.
(5) *Mam. Edfou*, pl. XV, LXX et p. 29.

tions que nous venons d'étudier et les inscriptions ne nous apprennent rien. Si, au mammisi romain [1], l'iconographie n'apporte pas de nouveau, les inscriptions présentent quelque originalité, non point dans les idées mais dans leur rédaction. Nekhbet dit : « J'ai placé mes deux mains en protection derrière toi; je protège Ta Majesté en tant que Protectrice » [2].

Hésat reçoit les épithètes de « vénérable, mère divine » et cette fois dit : « Je suis l'allaiteuse parfaite qui nourrit son enfant ». Pour Sekhat-Hor qui ne prononce rien, elle porte des qualifications assez originales : « Mère de Rê, qui fait vivre les dieux au moyen de ses mamelles ». Comme on le voit, soit que le mystère ait été transformé au début du second siècle de notre ère, soit que le choix des passages transcrits ait été systématiquement différent de celui de Nectanébo, le mammisi romain insiste plus sur la théologie que sur le rite.

Le bas-relief d'Ermant [3] qui nous est parvenu est sensiblement le même que ceux des autres temples de la naissance. Pourtant la première vache est devenue ici Ihet , la vache céleste et la seconde est . La première réapparaît sur une architrave du même monument juste en face d'une représentation d'Harprê sortant du lotus. Elle est « Ihet la vénérable, Mère de Rê; Rât-taoui qui réside dans On du Sud ». Elle est figurée avec Rê assis entre ses cornes [4]. Il n'est donc pas douteux que c'est la vache du ciel enfantant Rê tous les jours et que sa présence est destinée à insister sur l'aspect solaire que prend le mystère à Hermonthis. D'autre part, l'allaitement de l'enfant par Hathor est placé tout

(1) *Mam. Dendara*, pl. LIX, XL B et p. 108.

(2) Nom de la déesse qui étend ses ailes sur les parois Sud et Nord de la salle de l'Ennéade à tous les registres et, dans le sanctuaire même, au 4e registre de la paroi Sud.

(3) Lepsius, *Denk.*, IV, 59 *c*.

(4) Voir à ce sujet, Sethe, *Amun*, p. 93, § 195, qui montre en elle Méthyer.

à côté, alors que chez Nectanébo il est séparé. Il est à croire en effet que c'est une valeur particulière de cet acte qu'on a voulu dégager en séparant ces scènes chez Nectanébo; les tableaux qui les représentent, en effet, sont au fond du sanctuaire. Leur sens pourtant n'est point différent des rites que nous venons d'étudier. Ils ont sans doute tout simplement une valeur suréminente du fait qu'Hathor est « Dame » de Dendara.

SCÈNE XII

L'intronisation de l'enfant et de son *ka* devant la grande Ennéade de Karnak

Après l'ouverture du drame dans laquelle Amon avait annoncé son intention à la grande Ennéade, celle-ci avait dû se retirer pour qu'on puisse jouer la suite du mystère. Mais elle revenait pour une cérémonie très importante, celle de l'intronisation de l'enfant-roi [1].

Les quinze dieux qui la composent s'asseyaient sur leurs trônes; alors deux personnages s'avançaient vers eux : le premier, la tête soigneusement rasée, portait le pagne à queue, et tenait l'enfant sur ses bras. Le second, coiffé de la perruque-*nemes* surmontée de , portait aussi le pagne à queue et tenait ses bras vides en avant, comme s'il portait un objet invisible. Ici, le titre inscrit sur le papyrus nous a été conservé chez Nectanébo et, en partie, à

(1) *Mam. Dendara*, pl. II, XXIII B et p. 11-12. Philae, scène inédite du sanctuaire primitif, 3e reg., angle Sud-Est. La pl. 23 de Weindler, *Geburts.*, n'en donne que l'extrémité postérieure. Voir ici même notre pl. VII. Cette scène complète ne se retrouve dans aucun autre mammisi, même pas dans le mammisi romain. Elle a son prototype, au contraire, à *Deir el-Bahari*, pl. LIII = Sethe, *Urk.*, IV, 231-232. A Louxor, déjà, le type en est différent : Gayet, *Louxor*, pl. LXVII. Les rapports, ici encore, entre Deir el-Bahari, Nectanébo et Philae semblent trahir une recherche d'archaïsme dans les deux mammisis de la XXXe dynastie.

Philae : « *Introniser le jeune homme en présence de la grande Ennéade pour qu'il soit roi d'Égypte (Kmt) et régent du désert (dšrt)* » (1). Le bas-relief de Philae porte : (sic) Le texte, comme presque toujours est fautif et, à la fin, intraduisible, si l'on n'a pas sous les yeux le parallèle de Dendara. Mais un second titre a été gravé, chez Nectanébo, sous les bras du second acteur : « *Purifier deux fois le Roi de Haute et Basse Égypte Ihy, le vénérable, fils d'Hathor, au moyen du lait qui est issu de sa mère* ».

Ces deux acteurs ne sont point nommés chez Nectanébo : au-dessus du premier on lit, sans aucune formule d'introduction : « *J'élève ta perfection vers l'Ennéade;* [se tournant vers l'Ennéade] (2) *c'est la semence d'un dieu auguste qui sera monarque; il dirigera tout le Double-pays, tandis que les Neuf Arcs seront rassemblés sous ses sandales* ». Sur l'autre on lit : « *Réciter les paroles par* (sic) : *Prends pour toi le lait qui est issu de ta mère; rajeunis ton corps grâce à lui éternellement* ». Le bas-relief de Philae vient ici à notre secours puisque le premier acteur y porte une suscription : . Puis vient le nom du jeune dieu : « Réciter les paroles par Heka qui réside dans le palais (?) » (3). Cette identifi-

(1) Cette expression est une vieille formule royale qui apparaît à plusieurs reprises dans la littérature égyptienne. A Louxor, Khnoum la prononçait tandis qu'il tournait l'enfant : (notre copie = Gayet, *Louxor*, LXIII), « il sera roi d'Égypte et régent du désert ». On la retrouve dans l'inscription d'Ineni, l. 15 (= *Urk.*, IV, 16-17) et dans la stèle de Bakhtan. l. 2 (Lefebvre, *Romans et Contes...*, p. 226 et note 2).

(2) L'indication scénique, entre crochets, a été ajoutée par nous pour la clarté.

(3) Le lapicide a gravé un signe hybride qui ressemble à celui qui désigne la résidence d'Heka dans nos textes. Mais il paraît avoir confondu le nom de ce sanctuaire héliopolitain avec celui de la *Ḥt-ˁ3t* d'Héliopolis et a transformé le en (sic), comme il l'avait gravé précédemment . Voir présent chapitre, p. 475, n. 1.

cation est confirmée par le nom du personnage dans une scène qui correspond partiellement à la nôtre à Louxor (1) et au mammisi romain également (2) : « Réciter les paroles par Heka qui réside dans le palais, Seigneur de la maison de vie, vénérable des dieux parmi l'Ennéade : Je t'ai porté (3) le jeune homme, fais-en un roi : c'est la semence des os (4) de celui qui s'est créé soi-même ». De plus, au mammisi de Nectanébo, l'acteur porte le même costume que Héka dans la scène précédente. On peut donc conclure qu'il s'agit bien ici de ce dieu.

L'identité de son compagnon est plus difficile à établir. A Philae, on lit au-dessus de lui : (sic) où nous reconnaissons les paroles prononcées par Heka chez Nectanébo, mais si fautives et altérées, cette fois, que l'on ne peut plus même les traduire. Pourtant le personnage fait le même geste et porte sur la tête le même signe . A Deir el-Bahari, le même dieu est trahi par le qui surmonte sa perruque, bien que son costume présente quelques variantes : il s'appelle ici « Iat ». « Il donne toute vie, durée, stabilité, santé... toute dilatation de cœur, toute offrande, tout aliment de sa part ». Mais sur ce dieu autant dire que nous ne savons rien (5). Ce serait une personnification du lait ou plutôt de ses vertus.

Ce qui est plus curieux encore, c'est que ce personnage énigmatique est remplacé à Louxor par un Nil beaucoup plus clair et, dans le fragment correspondant du drame, au mammisi romain, par un acteur portant sur la tête le même signe que Nebetouou , le pain posé dans la corbeille. Son nom et sa réplique sont intéressants : « Réciter les paroles par le *ka* vivant dans la demeure du

(1) Gayet, *Louxor*, pl. LXVII. A Deir el-Bahari, Naville, pl. LIII, le nom du personnage a disparu.

(2) *Mam. Dendara*, pl. LIX, 3e reg. milieu et p. 111.

(3) Il s'adresse ici seulement à Hathor.

(4) Voir présent chapitre, p. 430, n. 1.

(5) Bonnet, *Reallexikon*, p. 460.

matin [1], le souverain vénérable qui a fait les dieux. Je me suis chargé du jeune; élève-le en Seigneur divin, fais-le paraître en roi victorieux». Le fait que le *ka* vivant est dans la maison du matin permet de penser que peut-être il avait, comme Iat précédemment, un rôle purificateur. Mais rien dans ses paroles ne fait allusion à cela.

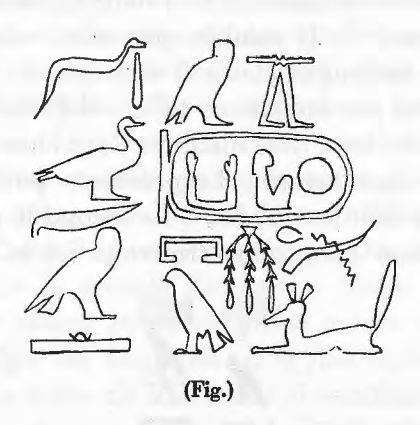
Que faisait donc Iat, pour revenir à notre scène? — car l'intronisation de l'enfant devant l'Ennéade, par Heka, ne présente aucune difficulté. — Il ne paraît pas ici que Ihy doive absorber le lait : rien, ni dans la représentation, ni dans le texte, ne le laisse entendre. D'ailleurs son allaitement par les vaches célestes ou par Hathor rendent celui-ci moins vraisemblable. On doit plutôt imaginer une aspersion de la statuette d'Ihy avec le lait d'Hathor elle-même, c'est-à-dire, celui de la vache sacrée en laquelle elle s'incarnait au temple. Nous avons déjà étudié la valeur cathartique du lait [2] qui est ainsi mise particulièrement en évidence, au moment de l'intronisation royale.

Il convient pourtant d'ajouter qu'un mystère subsiste celui de l'interprétation de la scène dans les deux plus anciennes représentations. Celles-ci sont, en effet, munies d'une inscription énigmatique que voici (fig.). Celle de Louxor est absolument semblable excepté pour le nom qui est celui de «Fils de Rê» d'Aménophis III. Les variantes orthographiques sont insignifiantes [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe]. La disposition

(1) La suscription de ce «*ka* vivant» rappelle celle des *kas* royaux [hiéroglyphes] *Deir el-Bahari*, V, pl. 131 et 132. Mais le mot «vivant» semble absent de figurations plus anciennes : [hiéroglyphes] (Monument de Sesostris Ier à Karnak). Voir KEES, *R. T.*, 1914, p. 2, BLACKMAN, *JEA*, V, 1918, p. 148 et BARGUET, *ASAE*, LI, 1951, 205-215. La nourriture fondamentale du dieu, le lait, est-elle en rapport avec la substance même du *ka?* Comme le Nil nourricier, par un rapprochement du même genre, le remplace à Louxor, on pourrait être tenté de le penser.

(2) Voir présent travail, livre II, chap. I A, surtout p. 203-206, où les résultats de l'analyse sont présentés de façon synthétique.

des signes est la même dans les deux cas, ce qui ne permet guère d'adopter le point de vue de Sethe pour qui c'est une écriture rétrograde. En effet la scène de Louxor



(Fig.)

est écrite tout entière dans le sens normal. Pratiquement, seul, le [hiéroglyphe] du verbe *ms* paraît rétrograde. On pourrait peut-être l'expliquer par une écriture ancienne du verbe, ou [hiéroglyphe] qui se lisait normalement *tzi* ou *zb* [1], avait aussi la lecture *mz* [2]. On aurait donc ajouté [hiéroglyphe] comme élément de lecture. L'écriture en colonnes non séparées donne, elle aussi, une impression d'archaïsme. La traduction serait donc : «Venir en portant (N). Purifier [3] le lieu de naissance [4] d'Horus et de Seth [5]. Réciter les paroles : le fils dirige (?)». Une scène certainement semblable, gravée

(1) LACAU, *Sur le système hiéroglyphique*, Bibl. d'Études IFAO, Le Caire, 1954, p. 19 et 79.

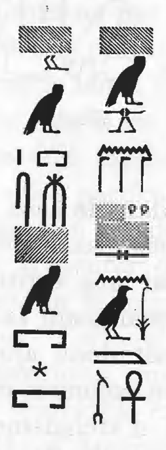
(2) Cette lecture est soigneusement évitée dans les pyramides où l'on écrit toujours [hiéroglyphes] phonétiquement.

(3) Ou bien «purification».

(4) A lire très probablement *ms* + une terminaison non écrite désignant les noms de lieu + le déterminatif [hiéroglyphe] qui permet de préciser, dans la lecture, la finale du mot *ms*.

(5) Les deux animaux représentant les dieux sont tournés en sens contraire du mot qui désigne le temple où ils entrent au monde.

dans le portique consacré à la naissance, au temple de l'angle Nord-Est de l'enceinte de Mout à Karnak [1], a conservé une partie de son titre : « [...] porter aux dieux : ils le gardent [2] en vie et stabilité [...] dans le mammisi, dans la maison du matin ». Il semble que cette rubrique soit un commentaire en langue claire et moderne de l'antique titre copié dans tout son archaïsme à Deir el-Bahari et à Louxor. Il s'agit bien de deux rites distincts dont chacun est exécuté par l'un des deux acteurs. Le premier « porte » l'enfant à l'Ennéade qui doit le « garder ». Le second le purifie dans le mammisi même dont nous trouvons ici le nom pour la



première fois de manière indiscutable. Rien que de très normal à ce qu'il soit assimilé à la maison du matin, celle où le roi, à l'image du soleil sortant de l'eau du Noun, se purifie dans le *kebehou* d'Héliopolis. Nous avons par là-même l'origine de la spéculation et l'explication de la raison

(1) Voir présent travail, p. 44 et suiv. et pl. II-IV, ainsi que Geo Nagel, *Décoration d'un temple de Mout à Karnak*, in *Archiv Orientalni*, vol. XX (*Diatribae Lexa...*), 1952, p. 90-99 et pl. IV-VI. Pillet, *Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple Nord-Est de Mout à Karnak*, in *ASAE*, LII, 1952, p. 77-104 et pl. I-VI. Le texte qui nous occupe figure à notre pl. II. Voir aussi la belle pl. I de Pillet.

(2) Il faut restituer dont deux boucles se voient encore à droite et en haut.

pour laquelle, le *ka* vivant était dit « dans la maison du matin ». Quant à la conception de Nectanébo, claire, précise, elle est le point extrême auquel a abouti l'évolution du rite. On voit l'intérêt pour l'histoire religieuse des représentations parallèles échelonnées sur deux mille ans d'intervalle. Nous avons là le cas privilégié d'une scène du mystère, originaire d'Héliopolis, devenue obscure avec le temps, puis traduite en langage plus clair, ensuite adaptée à la théologie tardive, et enfin partagée entre plusieurs autres dont chacune dégage un aspect de sa théologie.

La grande Ennéade prenait la parole à Dendara : « *Réciter les paroles par la grande Ennéade : Notre cœur éprouve le plus grand plaisir parce qu'Amon a reçu son fils et l'a établi pour régir les neuf-arcs. Il a fait refleurir pour lui son trône* ». Le texte de Philae est si semblable qu'il n'est pas nécessaire de le retraduire : La recension est, comme toujours, abrégée puisqu'il y manque la dernière proposition. Nulle part ailleurs cette partie du dialogue n'a été transcrite.

Assistant à cette scène et sans doute à la précédente, accroupis, douze personnages alternativement masculins et féminins, les *kas* et les *hemousets* du dieu-roi, en tant que les virtualités latentes de l'enfant, lui transmettaient leurs dons : « provisions, offrandes, friandises, aliments, réserves, toutes bonnes choses, durée, vie, stabilité, dilatation du cœur, santé, tous les pays ». Chez Nectanébo, ils le faisaient peut-être sans dire un mot, par leur seule présence; au mammisi romain, au contraire, défilant tour à tour devant l'enfant que tient sa mère, précédés de Rê-Harakhtès et de Thot [1], ils prenaient successivement Ihy

(1) Cette partie du tableau a été examinée avec la scène X. Notons pourtant que Thot conduisait déjà à Ramsès II les 14 kas de Rê, dans le décret de Ptah pour le Roi, à Abou-Simbel : l. 13 (Reinisch, *Aegyptische Chresthomathie*, Vienne, 1873, pl. 13); cf. en outre la note de Edgerton et Vilson, *Historical*

dans leurs bras et prononçaient quelques mots favorables.

Ka : « Je te donne des provisions solidement établies pour ton nécessaire [...] ».

Hemouset : « Je fais que tu vives pour l'éternité. Vie, vie, ô mon frère [1]; je suis la nourrice parfaite qui nourrit ses oisillons ».

Ka : « Je place pour toi des aliments raffinés devant toi [...] ».

Hemouset : « Je t'ai donné la santé pour que tu sois en bonne santé éternellement. Santé, santé! ô souverain. Tu es roi pour régir To-Méry ».

Ka : (texte détruit).

Hemouset : « Je t'ai donné mes mamelles inondées [...]. Allégresse, Allégresse, ô Faucon! ».

Ka : « Je t'ai donné un être [2] parfait dans le Siège de la Parfaite [3]. J'ai élevé mes bras pour embellir ta couleur, pour que tu paraisses un roi fort ».

Records of Ramses III, Chicago, 1936, p. 123, n. 18 *d*. Comme nous l'avons noté, ce texte contient, aux lignes 3-7, des allusions très nettes à la naissance divine. Faut-il admettre que les scènes de Ptah sculptant l'enfant, des sept Hathors et de Thot conduisant les kas, avaient dès cette époque ancienne, été ajoutées au texte primitif du mystère, tel que nous l'ont transmis Hatchepsout et Aménophis III ? Il serait, dans ce cas, très étrange que, sous Nectanébo, elles aient disparu à Dendara et à Philae. Il paraît, à l'heure actuelle, plus simple d'admettre que cette imagerie mythologique, préparée de longue date, n'a trouvé son expression scénique qu'à l'époque tardive.

(1) Cf. le mot de la 1re des sept Hathors, au même mammisi (*Mam. Dendara*, p. 129, 10-11), traduit à la p. 416 du présent travail.

(2) *sšm*, *Wb.*, IV, 290, 2.

(3) Nom de Dendara, Gauthier, *D. G.*, V, 77.

Hemouset : « Je t'ai donné le papyrus-vert (*w3ḏ*) pour que tu sois sain (*wḏ3*) en vie. Renaissance, Renaissance, ô pousse renaissante de la Fille de Rê. Puisses-tu renouveler ta renaissance pour l'éternité ».

Ka : « J'ai fait fortifier ton corps dans le lotus vénérable. Je me hâte pour embrasser ta personne en ton devenir parfait de rejeton ».

Hemouset : « Je fais que la demeure de la parfaite (*nfrt*) soit alimentée par ta perfection (*nfrw*). Gloire, gloire à toi, ô Horus, taureau victorieux; toi dont les bras saisissent; toi dont le cœur est fort! ».

Ka : « Je fais que tes bras soient forts contre tes adversaires. J'ai soulevé mes bras [1] pour fortifier ‹ton› visage, en ta belle forme qu'aiment les dieux ».

Hemouset : « J'ai fait que tes membres soient solidement assemblés [2], que tes os soient forts. Puissance, puissance! ô héritier de Behoudity! Sois puissant, en ta puissance de Roi de Haute et Basse Égypte! ».

Ka : « Je t'ai donné l'apparition de Rê, en ton corps. J'ai élevé mes mains vers ta couronne (?), ‹ta› perfection [...] comme Rê ».

Hemouset : « J'ai rendu puissante Ta Majesté, en tant que régent du Double-pays. Je fais, ô corolle (?) [3] d'or, que tes membres [...] en joie ».

Une fois encore nous constatons l'amplification qui s'est produite depuis l'époque de Nectanébo dans la structure du drame. « Contamination » et élaboration qui montrent, chez les rédacteurs, le souci de traduire dans le rite le

(1) Litt. « mes épaules ».

(2) *mnḫ* « solidement agencé, solidement assemblé, emboîté, construit ». Loret dans *Kêmi*, XIII, 1954, p. 9. Ce sens convient ici.

(3) Voir p. 417, n. 4 du présent chapitre.

résultat de la recherche théologique. Un autre détail confirme cette vue : tandis que chez Nectanébo, comme à Deir el-Bahari, les *kas* royaux étaient au nombre de douze, ils passent, au mammisi romain, au nombre de quatorze comme les *kas* de Rê [1] : ce qui justifie le dire de l'un d'entre eux : « Je t'ai donné l'apparition de Rê en ton corps ».

SCÈNE XIII

Heka, Khnoum, Nectanébo, Heket et Anubis

C'est sous la forme de son incarnation vivante sur terre, le roi Nectanébo, que Ihy était conduit par Khnoum et Heket au dieu Heka [2]. Cette scène, en tant que telle, ne figure que chez Nectanébo et à Philae. Elle a été modifiée et transformée au mammisi romain et surtout à Edfou. Voici la recension la plus ancienne :

« *Réciter les paroles par Heka qui réside dans le palais : Me voici avec toi en protection de* <*ton*> *corps, (moi) qui assure ta garde, qui chasse le mal de ton voisinage : toute vie et stabilité est auprès de toi.*

Réciter les paroles par Khnoum, Seigneur du tour : J'ai tourné ton corps en corps divin, tandis que Heka assure ta protection en vie et stabilité.

Le Seigneur du Double-pays (Kheper-ka-Rê), Seigneur des couronnes (Nekhet-Neb-ef).

Réciter les paroles par Heket, Dame de Hirour : Avance, toi, pour voir Heka; il prépare sa protection sur toi; rejoins-le en vie et stabilité.

(1) Bonnet, *Reallexikon,* p. 259. A Louxor, au contraire, le nombre des *kas* est seulement de 9.

(2) *Mam. Dendara,* pl. II, XXIII A et p. 10-11; Philae; Weindler, *Geburts.,* pl. 23.

Réciter les paroles par Anubis sur sa montagne : Je viens en présence du Seigneur des dieux et je vois son fils qu'il aime; je modèle ses membres en vie et stabilité : il rajeu-<*nit*> *comme la lune; la grande Ennéade, leur cœur est doux. Elle lui donne le Sud et le Nord, l'Ouest et l'Est, tous les pays étrangers assemblés sous ses sandales.* »

Le texte de Philae est malheureusement obscur et endommagé. Les acteurs ont exactement les mêmes costumes et les mêmes gestes que chez Nectanébo. Mais le dialogue ne coïncide pas ou bien est détruit par une fenêtre percée postérieurement. Le plus étrange est l'apparition à l'extrémité de la scène, tout près de l'angle du mur, d'une Sekhmet, , qui tourne le dos à Heka et regarde vers le fond du sanctuaire. On songe bien à l'expliquer par une suite sur la paroi du fond, détruite plus tard quand on ajouta l'arrière-sanctuaire. Mais nulle part ailleurs Sekhmet ne figure dans les tableaux relatifs à la naissance royale, de sorte que sa présence demeure ici un mystère. Heka présente encore une suscription : (sic) « Réciter les paroles par Heka qui réside dans le palais; il donne toute vie et stabilité, toute santé, toute dilatation de cœur ». Le texte de Khnoum est conservé mais très obscur : (?) : « Salut à toi, Khnoum, tourneur de l'enfant des dieux, Fabricateur de tout ce qui existe; tant que durera le ciel, le Roi de Haute et Basse Égypte... ». La suite est mal gravée et doit contenir des fautes, car, malgré une écriture en apparence très claire, le sens n'en apparaît pas nettement. Puis venait le roi dont les deux cartouches sont vides. Les inscriptions de Heket et d'Anubis ont été détruites par le percement de la fenêtre. En outre, une colonne qui clôture la scène derrière ce dernier est nettement un discours de l'Ennéade et appartient donc à la scène précédente — ce qui montre combien la gravure de Philae est fautive.

Dans les anciennes recensions de Deir el-Bahari et Louxor il n'existe point de composition absolument semblable; Heka cependant apparaît dans la précédente [1]. Mais le début seul de son discours, ou la fin, nous est conservé à Louxor : « Je suis Heka » [2]. Au mammisi d'Edfou [3], l'un des tableaux en lesquels s'est dispersée cette scène nous donne, dans les épithètes du dieu, la solution probable de sa présence ici. « Heka, dieu grand, qui réside dans la double maison de vie () [...] dans la demeure de Heka, le puissant, auguste () [4] dans [...], gouvernant les secrétaires dans la bibliothèque () ». Heka est en effet une personnification de la magie, c'est-à-dire, de toutes les forces capables d'augmenter ou de maintenir le potentiel vital sans cesse menacé par la mort, comme l'ordre cosmique l'est par le chaos. La magie () a été créée par Dieu pour repousser les coups du sort [5]. Son rôle est infiniment plus étendu que nous ne l'imaginerions avec nos conceptions actuelles. La médecine qui permet de guérir, l'astronomie qui permet de prévoir le retour périodique de certains phénomènes, font partie de la magie que l'on étudiait à la maison de vie.

(1) Naville, *Deir el-Bahari,* LIII et Gayet, *Louxor,* LXVII.

(2) On voit combien il est difficile, avec un texte si court, de savoir où il se situait dans les paroles de Heka. On serait tenté de penser que c'est au début de la tirade, comme dans de nombreux passages dramatiques où le personnage se présente (Drioton, *Le théâtre égyptien,* Le Caire, 1942, p. 57, 59, 66, 83, et *Le théâtre dans l'ancienne Égypte,* in *Revue de l'histoire du théâtre,* 1954, p. 34). Pourtant dans une formule des Textes des sarcophages, c'est exactement par la même phrase, «je suis Heka», que se termine la tirade (Lacau, *Textes religieux,* in *RT,* XXXI, 1909, p. 164-166, nº 78 = *Coffin Texts,* III, p. 382-389, Spell 261).

(3) *Mam. Edfou,* pl. XV, 3ᵉ reg. et p. 31.

(4) La demeure-de-Heka est le temple d'Héliopolis où ce dieu avait un culte, Gauthier, *DG,* IV, 115 et Bonnet, *Reallexikon,* p. 302. Dans la statue de Djeder le Sauveur, Heka est dit , Daressy, dans *ASAE,* XVIII, 132, 142-143.

(5) Merikarê, l. 136, Volten, *Zwei altaegyptische politische Schriften,* p. 75.

Ne nous laissons pas abuser par notre vocabulaire et nos conceptions cartésiennes et ne confondons pas magie et sorcellerie. Il était naturel, dans ces conditions, que le futur roi se chargeât en quelque sorte de potentiel vital auprès de la « Magie » elle-même personnifiée dans le dieu Heka qui possédait un temple à Heliopolis [1], qui « résidait » dans la double maison de vie et qui en était même « Seigneur » [2]. Comme c'était le personnel de cette maison de vie qui s'occupait de l'entretien de la vie et de l'ordre sous toutes ses formes, comme c'était lui qui constituait, si l'on ose dire, le conseil d'administration de la marche générale du monde, le dieu Heka (*Ḥkꜣ*), avec un jeu de mots approximatif sur son nom, dirigeait, gouvernait (*ḥḳꜣ*) les secrétaires de la bibliothèque qui était aussi le bureau des archives. Nos termes trop spécialisés restreignent tous l'expression égyptienne : « la maison du rouleau scellé ».

On comprend mieux maintenant pourquoi le roi doit « voir » Heka comme le lui dit Heket, et mieux, « entrer en contact » (*ḫnm*) avec lui pour se charger de la protection magique (*sꜣw*) que le dieu par ses gestes fait passer en lui. Il assure la garde du roi et chasse le mal de ses parages. Que l'on n'imagine pas d'ailleurs que ce dernier, étant dieu, assimilé au jeune Ihy, n'avait pas besoin du secours d'Heka. Les dieux eux-mêmes doivent entretenir leur vie, leur puissance de résistance aux forces de décomposition. Les rites

(1) Nous venons de voir que ce temple s'appelait «la demeure de Heka». Dans les deux mammisis de Dendara (p. 10, 18 et 111, 6) ainsi qu'à Philae, Heka réside dans , , (*sic*), (*sic*) (ici-même, p. 464, n. 3). Ces orthographes nous paraissent recouvrir un même mot que nous lisons provisoirement «le palais» *ʿḥ*. La forme de Philae, en effet, dans un texte qui est plein de fautes, comme nous l'avons signalé, paraît être pour . Il est probable que ce mot désigne le sanctuaire même de la *Ḥt-Ḥkꜣw* ou bien est un autre nom de ce temple.

(2) *Mam. Dendara,* p. 111, 6. Sur le rôle capital de la maison de vie, voir l'admirable étude de Volten, *Demotische Traumdeutung,* «Analecta Aegyptiaca», III, Copenhague, 1942, p. 17-44.

qu'on accomplit pour eux n'ont point d'autre but, et, pour la confection de leurs statues, comme pour le culte qu'on leur rend, ils sont tributaires aussi de la maison de vie et par conséquent d'Heka.

Que Khnoum, modeleur divin du dieu-roi, et sa parèdre Heket qui a donné à ce dernier le souffle de vie, le conduisent vers le maître de magie, il n'y a rien là que de très normal. Mais que vient faire ici Anubis? D'abord remarquons qu'il apparaît dans cette scène ou dans une voisine, à chaque mammisi [1]. Sauf à Louxor, il est muni d'un disque. Tantôt, comme à Edfou, il le tient à la manière d'un tambourin; il l'élève à la hauteur de sa tête, de sa main gauche, et le frappe de sa droite. Tantôt, il le fait rouler devant lui, comme un grand cerceau plein, en le maintenant à sa partie supérieure. Dans toutes les représentations, ce disque est parfaitement lisse et ne présente la trace d'aucun détail intérieur.

Le texte d'Edfou ne laisse pas place au doute; dans cette ville, Anubis jouait du tambourin : « Je t'offre le son du tambourin jusqu'à la hauteur du ciel, l'alacrité jusqu'à la largeur de la terre ». Au-dessus du dieu les colonnes sont coupées de fâcheuses lacunes « [...] qui réside dans Behoudit [2] <qui chasse> ses ennemis; le dieu divin, souverain (?) au moyen du tambourin; frappant le tympanon dans la demeure-de-la-nourrice [3]. Réciter les paroles : « Je suis venu vers toi, jeune garçon porteur de la couronne blanche [4], ainsi que le *ka* [...] de la femelle de faucon. Je vous ai porté le tambourin pour jouer du tympanon

[1] *Mam. Edfou*, XIII, 3e reg., LXVIII et p. 21. *Mam. Dendara*, pl. LIX, XLI et p. 110-111. Naville, *Deir el-Bahari*, pl. LV, et Gayet, *Louxor*, pl. LXVII.

[2] C'est une orthographe abrégée de ce nom d'Edfou (Gauthier, *D. G.*, II, 27, sans réf. — Voir par ex. : Junker, *Abaton*, p. 117, l. 3 et *Mam. Dendara*, p. 172, l. 17).

[3] Restituer *sḳr*, « Pauke schlagen », *Wb.*, IV, 306, 14. Le mot qui suit *tbn*, sans déterminatif, est le nom du tympanon, *Wb.*, V, 262.

[4] C'est une épithète du roi nouveau-né, *Wb.*, I, 301, 10.

lorsqu'Horus est né à Chemmis ». Et Isis lui dit : « Bienvenue, en paix, dieu à la haute encolure [1], au pavois élevé; <âme> [2] agressive, au bras puissant. Nous recevons le son de ton tambourin; notre cœur se dilate à ton œuvre; nous sommes <heureux> depuis que tu as saisi le tambourin ».

Comme nous le savons par le culte d'Hathor, la musique avait un double rôle, cathartique et prophylactique, que les paroles d'Isis mettent bien en valeur. Mais on voit moins pourquoi c'est Anubis qui joue du tambourin et l'originalité même de ce bas-relief rend son interprétation d'autant plus difficile. Ce qui complique encore les choses, c'est qu'ailleurs le dieu au masque de chacal tient un autre objet dont il faudrait préciser la nature. On a voulu en faire un crible et on a rapproché la chose d'une coutume actuelle, encore observée dans certaines oasis [3]. Mais on peut formuler contre cette interprétation deux objections : tout d'abord les images du crible ou du tamis, *nḳr* ou *ḏʿr*, sont en égyptien très claires et affectent l'une des deux formes suivantes : ou . Ensuite aucun des textes qui accompagnent le dieu ne nous fournit un nom du crible ou n'y fait la moindre allusion. Il est donc, jusqu'à nouvel ordre, imprudent de conserver cette identification fondée sur la simple constatation de mœurs modernes.

Si, à Deir el-Bahari et à Louxor, les inscriptions trop détruites ne nous sont d'aucun secours, celles du mammisi romain viennent corroborer celles de Nectanébo : « Réciter les paroles par Anubis sur sa montagne : Je suis venu devant le Seigneur des dieux et je vois le fils qu'il aime. Je modèle son corps en vie-stabilité. Je le rajeunis comme la lune dans le mois ». L'identité de cette répartie du dieu avec celle que lui prête la version de Nectanébo, est parfaite.

[1] Cf. pour *wsrt*, *Wb.*, I, 360 et Grapow, *Anatomie und Physiologie*, Berlin, 1954, p. 46.

[2] A compléter sans doute en .

[3] Blackman, *Luxor and its Temples*, Londres, 1923, p. 168-170, suivi par W. S. Blackman, *Les Fellahs de la Haute Égypte*, trad. franç., Paris, 1948, p. 253.

Elle suggère une solution déjà entrevue par Moret[1] : le disque d'Anubis représente la pleine lune dont le retour périodique indéfini présage pour l'enfant une durée cosmique. Ce qui permet de préciser ce sens, c'est qu'au mammisi romain Thot, devant Anubis, inscrit des années sur une tige de palmier : « Réciter les paroles par Thot Trismégiste[2] : Je suis venu du ciel sur l'ordre de Rê; j'écris pour toi des annales à sa face ». Et sous son bras, on lit encore : « J'écris pour toi des annales enfermées dans les limites de la vie des dieux ». Le doute ne paraît donc guère possible sur l'occupation d'Anubis. Mais, provisoirement, la mythologie du dieu est encore assez obscure pour que ses rapports avec la lune aient besoin, à l'avenir, d'être éclaircis.

Peut-être son intervention est-elle aussi motivée par le fait qu'il est fils de la vache céleste Hésat[3] et « Seigneur des vaches laitières » ([hiéroglyphes])[4]. Aussi le voit-on, dans une libation de lait, à côté d'Isis, sur des tables d'offrande méroïtiques[5].

SCÈNE XIV

Thot et l'Ennéade

Cette scène qui orne le premier registre de la paroi Ouest chez Nectanébo[6], est l'exacte contrepartie de l'exposition du drame, dans laquelle Amon annonçait à

(1) Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 58. « Cependant qu'Anubis roule le disque lunaire (?) pour donner aux enfants royaux un nombre indéfini de mois d'existence. »

(2) *ʿꜣ ʿꜣ wr*, le *τρισμέγιστος* grec; voir présent chapitre, p. 423, n. 1.

(3) *Mam. Edfou*, p. 163, et Bonnet, *Reallexikon*, p. 403.

(4) *Edfou*, VII, p. 285; *Dendara*, II, p. 105 et III, p. 69, 99.

(5) Junker, *Abaton*, p. 17 et fig. 5.

(6) *Mam. Dendara*, pl. III, XXIV B et p. 9-10.

l'Ennéade son intention qui se traduisait dans le verbe de Thot. Nous ne lui connaissons aucun équivalent ailleurs sauf peut-être à Deir el-Bahari, un des épisodes terminaux où l'on voit Amon en colloque avec Thot, portant la reine et son *ka*. Mais aucune parole caractéristique du dialogue n'y figure que les dons très généraux répétés à satiété. Il s'agit en tout cas d'une constatation : la parole d'Amon a été efficace. Le roi d'essence divine existe, prêt à assumer la succession de son père.

Thot seul prend la parole devant l'Ennéade qui l'écoute debout : « *Réciter les paroles par Thot, Seigneur d'Achmounein à la grande Ennéade qui est dans Dendara : Voici que l'Or a enfanté votre fils que vous aimez, c'est la semence d'un dieu auguste* ».

Dès lors le mystère est terminé. Les deux tableaux suivants, certainement récents, sont en quelque sorte destinés à confirmer la durée du résultat acquis désormais par le jeu liturgique.

SCÈNE XV

Hathor, Thot, Nekhbet et Harsomtous

Ce dernier épisode que nous a transmis la recension de Nectanébo permet de comprendre toute la raison d'être du mystère. Il en est le couronnement. S'il est dédoublé, c'est seulement pour obéir à la forme d'esprit dualiste des Égyptiens : une scène pour le roi du Sud, une pour le roi du Nord. Mais en réalité, ils forment une unité profonde, une sorte d'apparition du dieu-roi entretenant sa divinité par l'allaitement maternel au milieu des divinités tutélaires du Double-pays. De part et d'autre, le savant Thot et l'experte Séchat sanctionnent la scène de leur présence. Voici la recension de Nectanébo. Hathor accomplissant le rite de l'allaitement divin, était assise, l'enfant debout auprès d'elle et tétant : « *Je suis ta mère qui a créé ta perfection; je t'ai nourri en garçon pour accomplir la royauté*

d'Atoum.» Le rôle d'Hathor nourricière était si important à Dendara qu'elle a été représentée dans cette même position plus tard, sur les revers extérieurs des portes aussi bien du sanctuaire que de la salle des offrandes [1] et ces tableaux pour parachever leur valeur vitale, étaient revêtus d'or. Le jeu scénique est très curieusement indiqué dans le dialogue qui accompagne les images sur la porte extérieure. Correspondent-ils à un développement ptolémaïque de ces scènes entre l'époque de Nectanébo et celle du mammisi romain? C'est possible et, de toutes façons, il est nécessaire de les lire ici : « Réciter les paroles par Hathor (...etc.) : Je suis la mère divine qui donne la santé à son fils, sans que mon cœur soit fatigué ni soir ni matin. Je ne cesse de le garder à tout instant [2], de créer sa protection magique justement. Goûte, toi, du lait des deux seins [...] — Ihy le vénérable, fils d'Hathor, le rejeton parfait de l'Or des dieux : « Je suis venu vers toi, mère puissante; <tu> m'as inondé de ton lait. Son cœur se réjouit; elle m'embrasse. Je jubile à la vue de sa face ». Sur le bas-relief parallèle du montant gauche, très endommagé, seules les paroles d'Ihy peuvent encore être traduites : « Je viens vers toi, ô Mère, je rajeunis au moyen de lui (= le lait); son lait-doux adoucit mon corps. Son cœur engloutit le mal; son cœur est dans la joie, sans permettre qu'aucun mal m'accable ».

Revenons maintenant à la scène finale du mystère dans la version de Nectanébo : « *Réciter les paroles par le Seigneur d'Achmounein, seigneur des paroles divines, scribe de vérité de l'Ennéade : Me voici agissant d'après l'ordre de ton père Rê, seigneur des dieux, lorsque j'écris de mes propres doigts. Je t'ai donné des jubilés très nombreux tandis que tu apparais sur le trône d'Horus.* » L'intervention de Thot est conforme à son rôle normal de dieu astronome qui calcule les années et peut les attribuer, à la volonté

(1) Pl. V et VIII, pl. XXX et XXXI, p. 22-23; 31-32; 35-36.

(2) [hieroglyph] a la valeur *ꜣt;* c'est une variante matérielle de [hieroglyph], la tête d'hippopotame. C'est ici le tout pour la partie.

du seigneur des dieux. Nekhbet va maintenant lui confier la Haute Égypte et Harsomtous de Khadit la royauté : « *Réciter les paroles par Nekhbet, la Blanche de Nekhen, Dame du ciel, Maîtresse du Double-pays : J'ai placé la couronne blanche à l'intérieur de la couronne rouge. Je réunis le pschent sur ta tête.*

Réciter les paroles par Harsomtous, seigneur de Khadit, dieu grand qui réside à Dendara : Tu as consolidé les trônes de Rê. Ta royauté est la royauté de <ton> père. Je t'ai donné pouvoir et force. »

Au mammisi romain, cette scène est éparpillée en trois tableaux sur la paroi Ouest du sanctuaire [1]. Le premier d'entre eux n'est qu'un doublet de la scène où Amon et Hathor se rencontrent. Un détail trahit son caractère adventice : quelques-unes des paroles d'Amon sont la transposition directe du chant par lequel le chœur, au début du drame, invitait Amon à venir vers Hathor : « Je marche vers toi, procédant en paix pour donner le souffle doux à ton <nez> » [2]. Or nous avons vu le caractère relativement récent de cet hymne dans le drame sacré. Amon remplace, si l'on veut, Harsomtous de Khadit, mais au thème de la transmission des pouvoirs divins, il en joint bien d'autres : « Mon souffle vient vers ton nez, ma vie vers tes narines. Ton fils apparaît dans l'allégresse; il reçoit la demeure-de-la-nourrice de Sa Majesté. Protège sa personne pour qu'il se lève sur le trône de son père, tandis que le Sud et le Nord portent sa perfection » [3].

Au second registre au contraire, Hathor, l'enfant qui prend le sein et Thot rappellent tout à fait la scène de Nectanébo : « Réciter les paroles par Thot Trismégiste,

(1) *Mam. Dendara,* LVIII, XXXVIII, XXXIX et p. 103-104; 106; 109-110.

(2) Cf. *Mam. Dendara,* 31, 3-4, traduit ci-dessus, présent chapitre, 1er intermède, p. 429.

(3) Allusion aux deux pays unis par le *smꜣ* qui ornent souvent le trône royal et en même temps indication de la suprématie royale.

seigneur d'Achmounein, seigneur des paroles divines [1], scribe véridique de l'Ennéade, aux oreilles attentives : Dieux, écoutez; écoutez, Ennéade; écoutez, vous, ces paroles même parfaites, émises par Ma Majesté pour le fils bien-aimé : Je fais reverdir pour lui la fonction de son père Rê. Sa royauté sera celle du ciel et de la terre. [Se tournant vers Hathor] [2] : J'écris pour toi des annales dans la sphère des dieux [3] ; je prescris ta royauté jusqu'aux limites du temps. »

Réciter les paroles par Hathor, la vénérable, Dame de Dendara, Œil de Rê, Dame du ciel, Maîtresse de tous les dieux, l'Or des dieux, qui a créé (*nb*) <son> fils Ihy, qui a nourri le rejeton de Rê sur ses bras : mon cœur est doux, le jour où tu es né. Je suis ta mère qui fais ta protection magique : j'ai fortifié ton amour dans le cœur des hommes, ta tendresse dans celui des femmes. »

Le tableau supérieur nous permet de comprendre pourquoi Harsomtous de Khadit prenait part au dialogue chez Nectanébo. Les épithètes qu'on lui donne en font le substitut de Rê et de Ptah en Haute Égypte : « Réciter les paroles par Harsomtous, Seigneur de Khadit-netjer [4], dieu grand qui réside à Dendara; Rê lui-même dans la demeure-du-sistre; Ptah en son corps; Nekheb-ka qui pourvoit le pays [5]. Le rôle d'Hathor, identifiée ici à Isis, change peu : « Réciter les paroles par Isis, la vénérable, mère divine, Dame d'It-di qui réside à Dendara, Nourrice parfaite qui

(1) Voir présent chapitre, p. 374, n. 4.

(2) L'indication scénique entre crochets a été introduite par nous, pour la clarté.

(3) (*i*)*ḏrw nṯrw*, cf. *Mam. Dendara*, p. 110, 18 : « la sphère des dieux ». C'est une expression équivalente à éternité, comme le montre le parallèle .

(4) Gauthier, *D. G.*, IV, 165. Ce n'est qu'une autre forme de Khadit, fréquente dans notre mammisi; cf. 136, 14; 137, 8, 17; 138, 16; 156, 10, etc.

(5) Cf. *Dendara*, I, 62, 4 « Nekheb-ka qui pourvoit tout le Double-pays » et 63, 7; *ibid.*, III, 179, 13. Sur ce dieu nous avons donné une courte bibliographie dans *Revue d'égypt.*, 8, 1951, p. 43, n. 1. Ne pas omettre aussi la notice de Lanzone, *Dizionario*, I, 431 et suiv.

fait vivre son enfant, qui allaite son Horus à ses mamelles; je suis la Mère divine de l'enfant habile, qui nourrit son rejeton en régent divin du Double-pays : saisis mes mamelles inondées de lait-doux.

Réciter les paroles par Nekhbet, la Blanche de Nekhen : Viens à moi, viens à moi, beau rejeton, viens : Je suis la nourrice puissante qui te fais vivre. [Se tournant vers Hathor] : Je suis venue vers toi pour rajeunir ton fils, pour que sa protection [1] verdisse en vie; je suis l'uraeus (*wnt*) que Rê fait osciller (*wnwn Rʿ*), sur ta tête, toujours. »

Comme il arrive souvent dans le temple, deux Ihy perchés sur un signe *smꜣ-tꜣwi* jouent du sistre et tiennent la menat devant la déesse. Mais il y a tout lieu de penser que c'était là un motif conventionnel ou l'image d'un groupe sculpté. De toutes façons, leurs épithètes et leurs discours ne diffèrent pas essentiellement de ceux qu'on lit dans les innombrables scènes similaires et il n'y a aucun intérêt à les étudier séparément d'autant que leur présence n'est nullement liée à l'action ici. Il ne serait même pas étonnant qu'ils aient été introduits pour occuper le large espace que la paroi imposait au tableau dans la partie supérieure.

C'est donc le même processus d'amplification et d'émiettement que nous avons déjà étudié. La transposition d'un mammisi à l'autre sera exactement la même dans la scène complémentaire consacrée à la Basse Égypte [2].

SCÈNE XVI

Hathor, Sechat, Ouadjit, Rê-Harakhtès

« *Hathor Dame de Dendara, Dame du ciel, Maîtresse du Double-pays : je suis ta mère qui a fait de toi un jeune garçon. Tête du lait; qu'il pénètre en toi en vie et stabilité.*

(1) Le signe long et mutilé qui précède ne peut guère être que .

(2) *Mam. Dendara*, pl. III, XXV B et p. 19-20.

Réciter les paroles par Sefekhet-Aboui, Dame des écrits, Maîtresse de la maison du livre : J'ai écrit pour toi des années nombreuses en jubilés. Je t'ai donné des jubilés nombreux, tandis que tu apparais sur le trône d'Atoum.

*Ouadjit, Dame de Pé, Maîtresse de Dep : je te protège; je fais ta protection magique. Je tresse pour toi le jonc-*seneb [1] *divin pour ta poitrine. Elle donne toute vie et [stabilité], toute santé.*

Réciter les paroles par Rê-Harakhtès, dieu grand, Seigneur du ciel, qui réside à Dendara : Demeure sur ‹mon› siège d'éternité; tu es mon fils, issu de moi. »

Les trois scènes correspondantes du mammisi romain

[1] Le *seneb-netjery* ou le *snb* se retrouvent assez souvent dans la littérature religieuse tardive : voir les références du *Wb.*, IV, 160, 8-9. Le seul qui, à notre connaissance, ait tenté une identification est Maspero, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, Paris, 1883, p. 29, n. 5 : il compare le B. ⲥⲱⲟⲩⲃⲉⲛ «foin» et identifie aussi le *snb* au foin. Mais outre que le mot ne peut convenir, car il s'agit visiblement d'une plante déterminée dans ce rituel de l'embaumement, le rapprochement phonétique paraît difficile à cause du *w*- se trouvant entre le ⲥ et le ⲃ — qui aurait très probablement été écrit en égyptien. D'ailleurs c'est un végétal qui se tresse (*Mam. Edfou*, p. 119, 15 et *Edfou*, VI, 143, 12), ce qui ne convient pas au foin ou à l'herbe en général. Elle est liée à Ouadjit et à Bouto (*Rituel Embaumement*, 6, 1 et 8, 8). Elle se porte comme le pectoral-Oudjat sur la poitrine (*šnbt*) ou le cou (*ḫḫ*), Mariette, *Dendérah*, III, 77, *a*. Son rôle est défini à *Edfou*, VI, 143, 15-16 : «le jonc-*seneb* qui donne à ta chair la santé (*snb*)». Mais dans le *Rituel de l'embaumement* (8, 8-9) les renseignements sont plus abondants : «Harsiesis t'apporte le jonc-*seneb* divin, protection-magique essentielle des dieux et des déesses; il divinisera ton *ka* dans la nécropole; il adoucira ta face en vie, durée, stabilité». Plus bas il est qualifié de «protection-magique parfaite d'Horus lui-même». M. Sauneron, dans son édition du *Rituel de l'embaumement*, renvoie à Gardiner, *JEA*, XXX, 1954, p. 56 et n. 7. Mais celui-ci, sans identifier la plante, se borne à traduire : «l'herbe qui donne la santé». Cela paraît resteindre le sens de *šnb-nṯry*. Comme d'autre part, ces renseignements ne suffisent pas pour déterminer la plante, le plus prudent est, pour l'instant, de nous en tenir à la traduction de M. Alliot, *Culte*, II, 635, n. 2.

sont placées en face des trois précédentes auxquelles elles sont parfaitement parallèles, ce qui théologiquement est très satisfaisant mais demeure artificiel. Nous les traduisons successivement de bas en haut en ne reproduisant les épithètes des dieux que si elles présentent quelque originalité ou quelque intérêt. Voici d'abord Isis qui allaite devant Rê-Harakhtès [1] : « Gloire, gloire, ô souverain, grand de l'Égypte. Le Maître de l'Univers t'a dit de sa propre bouche : Tu feras l'offrande, tu seras puissant, tu commanderas dans tout le Double-pays. »

Rê-Harakhtès « qui brille en or tous les matins, chaque jour» : «Mon cœur et mon corps renaissent depuis que j'ai vu la statue-divine de Rê, ma propre copie. Je lui donne la fonction de l'enfant dans son berceau. Il a collecté les années de Ma Majesté : il est mon fils que j'aime, issu de moi. Je t'ai donné ma maison, mon siège, mon bien, tandis que tu demeureras sur mon trône. »

L'inconvénient de la multiplication des scènes dans l'état final du mystère, c'est qu'elles finissent par se répéter. Celle-ci, par exemple, reprend, presque mot pour mot, une de celles qui remplaçaient la reconnaissance de l'enfant par son père [2]. Cette accumulation, il est vrai, n'était point un inconvénient, bien au contraire, pour la pensée antique qui croyait à l'efficacité de la seule formule en soi. La remarque vaut pour les paroles d'Isis et de Séchat, situées juste au-dessus [3], et il est à peine besoin de faire remarquer qu'elles manquent d'originalité. On a l'impression en les lisant d'un centon composé de phrases empruntées à d'autres passages :

« Mon cœur est dans l'allégresse au jour où tu es né. Je t'ai nourri pour être roi du Double-pays. Tète du lait issu de mon corps, ô semence divine d'Onnophris.

[1] *Mam. Dendara*, pl. LVIII, XXXVIII B et p. 124-125.
[2] Ici même, scène X = *Mam. Dendara*, p. 104, 11-12.
[3] *Mam. Dendara*, pl. LVIII, XXXVIII B et p. 127.

Réciter les paroles par Séchat la Grande, Dame de l'écriture, qui a commencé à écrire des livres parmi les déesses : J'ai distingué tes années sur terre comme Rê, pour que tu renouvelles ton cycle comme régent de l'éternité. Je suis entrée dans la demeure-de-l'engendrement auprès de la Régente, fille de Geb, pour te donner la terre-productive (*ꜣḫt*) et tout ce qui est en elle. Je suis Sefekhet-Aboui qui préside à la maison des livres. J'inscris les années de ton fils en dilatation de cœur. Je lui prescris une royauté jusqu'aux limites du temps [1]. Je suis la Dame de l'écriture, Dame de Magie, Maîtresse des déesses. J'inscris des années en millions de (*sic exit*). »

Au troisième registre [2], Hathor qui allaite et Horus Behoudity, assis derrière elle, reçoivent la bénédiction de Ouadjit : comme dans le parallèle du côté droit, l'espace vide compris entre les personnages est occupé par deux Ihy perchés sur le signe *smꜣ-tꜣwi;* nous les laisserons de côté pour les mêmes raisons que précédemment.

Hathor, outre ses épithètes habituelles, est appelée : « La nourrice parfaite, grasse de lait » [3]. « Je suis la mère parfaite qui nourrit son fils sans me fatiguer de jour ni de nuit. J'ai fait que tes os soient bien ajustés; j'ai fait rajeunir ton corps; je t'ai nourri de lait-lumineux [4] parfait. »

« Réciter les paroles par Ouadjit, Dame de Pé et de Dep : Tu as été conçu à Pé, tu es né à Dep. Je suis venu vers toi pour rajeunir ton oisillon, pour fortifier Sa Majesté dans ce pays. Je suis le bijou, Dame de Pé et de Dep; Celle-qui-est-sur-son-papyrus (*ḥryt wꜣḏ-s*), faisant reverdir (*wꜣḏ*) son corps en vert de vie (*wꜣḏ n ꜥnḫ*), le bandeau de sa tête

(1) Cf. *Mam. Dendara*, p. 106, 14-15, traduit à la scène précédente.

(2) *Mam. Dendara*, pl. LVIII, XXXIX B et p. 130-131.

(3) [hiéroglyphes] écrit *ẖpn* depuis le néo-égyptien. Pour une expression semblable, cf. *Mam. Dendara*, 130, 2, litt. « grasse de mamelles ».

(4) Bien qu'au *Wb.*, IV, 284, *šsp* soit dit désigner le vin, il faut admettre qu'il désigne aussi le lait : *Mam. Dendara*, p. 214, 7-8 et 130, 6.

en tant que Lovée vénérable. Je suis devant toi pour rendre heureux ton cœur. »

En nous souvenant que nous avons lu des phrases absolument semblables à celles que contient le discours d'Hathor dans les portions ptolémaïques du mammisi de Nectanébo [1], nous pouvons conjecturer que le rite de l'allaitement divin avait pris, autour de la période grecque, une importance de plus en plus grande et que le rituel dont les tableaux nous ont transmis des bribes, s'était fixé au point que des phrases se retrouvent textuellement dans des passages d'époques très éloignées.

Nous voici donc arrivés à la fin de la célébration du mystère. Les prêtres ôtaient leurs costumes divins que l'on rangeait dans les chapelles annexes ou les couloirs dont nous comprenons mieux maintenant l'importance. On y remisait également les accessoires du culte : lits, statuettes, sièges. Après les purifications d'usage, ne restaient dans le sanctuaire, enfermées dans leur tabernacle, que les statues du jeune dieu et de sa mère. Les chants reprenaient alors. La procession se reformait et les images de la déesse et des dieux parèdres, qui étaient venus solenniser le jeu sacré de leur présence, reprenaient vers le grand temple leur lente marche au son des mélopées religieuses. Par la magie des rites, le monde venait de retrouver les forces vives qui avaient permis à l'ordre créateur de prévaloir sur l'indistinction primordiale du chaos.

(1) Voir, en particulier, *Mam. Dendara*, p. 22, 10-12, traduit ci-dessus, scène XIV.

CONCLUSION

Au terme de cette enquête sur les mammisis, il est nécessaire d'en reprendre rapidement les données générales, parce que, les diverses parties s'éclairant d'un jour mutuel, l'interprétation d'ensemble y gagnera à la fois en clarté et, croyons-nous, en solidité. Il faudra tenter alors de voir dans quelle mesure il est possible de faire l'histoire du mystère de la naissance divine et ensuite s'efforcer de percevoir si la valeur des idées mises en œuvre dans cette liturgie aux ambitions universelles se cantonne à l'Égypte antique ou bien a rayonné, comme sa culture, sur le monde ancien.

* * *

L'examen archéologique qui ouvrait cette étude nous a permis de constater que les mammisis, s'élevant aussi bien dans les enceintes sacrées des dieux (comme Horus d'Edfou ou Khnoum d'Esna) que des déesses, sont avant tout des reposoirs. L'économie primitive des plus anciens d'entre eux comporte essentiellement un sanctuaire flanqué de chapelles ou de réserves et précédé de propylées et d'une cour; ils suggèrent l'idée de reposoir en usage dans les processions, comme il y en avait à Karnak par exemple. Le mammisi d'Edfou était, du reste, appelé « reposoir méridional » et, comme si les écrivains sacrés avaient eu le sentiment que c'était là leur nom essentiel, ils accordent presque toujours au masculin les mots qui se rapportent à un des noms du mammisi, fût-il féminin, comme la plupart d'entre eux le sont! Cette impression est confirmée

abondamment par les listes de fêtes gravées dans les grands temples ou par d'autres inscriptions pour ceux qui n'en possèdent pas. Le mammisi est le lieu où se rend la procession partie du sanctuaire principal pour célébrer, à des époques déterminées de l'année, le rite de « la naissance divine ». Des veillées de chant et de danse y étaient exécutées également par des chœurs de jeunes gens et de jeunes filles et par des musiciens sacrés. Ainsi s'expliquent clairement la cella et ses dépendances d'une part, pour la célébration du rite essentiel ou la conservation des accessoires liturgiques, et l'allée d'accès ainsi que la cour, destinées à l'exécution des mélodies et aux chorégraphies nocturnes toujours chères à Hathor. Mieux, les rubriques liturgiques et les textes des diverses villes où nous savons qu'on avait construit des mammisis, nous permettent de conclure à l'existence d'un drame sacré qui, sous le titre de « naissance divine » était « récité », nous dirions joué, dans le sanctuaire. Quand on imagine le nombre des personnages nécessaires à la représentation de ce véritable mystère dont certaines scènes devaient comporter près d'une vingtaine d'acteurs, si l'on ajoute que beaucoup devaient se revêtir du costume de la divinité appropriée et se masquer pour jouer Thot, Anubis ou Heket [1], on comprend qu'un certain espace ait été indispensable pour la représentation. Le plus grand secret était requis d'ailleurs pour les moindres détails et aucun de ceux qui participaient à un jeu si sacré ne pouvait, au cours de la pièce ou de l'épisode, se souiller par un contact extérieur. Tous ces besoins expliquent, croyons-nous, de façon satisfaisante, le déambulatoire adopté régulièrement dans le plan des mammisis à partir de celui d'Edfou. Il offrait de telles commodités qu'il ne fut plus abandonné par la suite. La galerie extérieure, parfaitement protégée par ses

(1) Ce faisant, le personnage s'assimilait, s'identifiait au dieu dont il allait jouer le rôle. Maspero avait le premier noté la chose. Elle a été reprise et illustrée par Miss MURRAY, *Ritual masking* dans *Mélanges Maspero*, IFAO, 1954, p. 251-255.

murs-bahuts et communiquant toujours directement avec le sanctuaire, sans qu'on eût besoin de revenir dans les propylées ou dans la cour, permettait aux prêtres, au cours même de la cérémonie, de remplir leur ministère sans retourner du côté profane.

Mais peu à peu, ce reposoir devint, à son tour, un petit temple auprès de l'autre. On lui adjoignit d'abord une salle des offrandes pour y exécuter, trois fois le jour, un service quotidien pour certaines statues qui, enfermées dans un naos au fond de son sanctuaire, ne quittaient plus désormais le temple de la naissance. Un escalier permit d'exécuter sur place, lors de l'ouverture de l'an en particulier, une procession qui, sur le modèle des liturgies principales montait jusqu'au toit pour vivifier l'image divine au contact bénéfique des rayons solaires. Les dieux parèdres même résidèrent bientôt au mammisi au point qu'on eût besoin d'édifier pour eux qui montaient la garde auprès du petit dieu et de sa mère, une salle de l'Ennéade comme au grand temple. Et même, pour les innombrables statues ou emblèmes qui jouaient un rôle au cours des cérémonies et qui, constituant des supports pour les âmes divines, étaient considérés comme leurs corps, on ménagea, dans les parties secrètes de l'édifice, des cryptes où l'on pût les mettre à l'abri. Et voilà nos mammisis qui ont évolué au point d'être conçus comme le plus tardif d'entre eux, à Dendara par exemple, en temple indépendant qui trahit seulement sa raison d'être particulière par les représentations gravées sur les parois de sa cella.

Les éléments architecturaux de ces reposoirs sont tous choisis pour concourir, par leur symbolisme, au but fixé par le programme rituel et dogmatique : leur orientation à l'Est, réel ou figuré, implique la notion de l'aspect cosmique de la naissance divine. L'or qui flamboie généralement sur les parois de leur cella et sur quelques-uns de leurs tableaux particulièrement significatifs, apporte aux figurations, l'appoint de sa valeur éternelle et leur infuse la renaissance divine. Leurs colonnes florales et les Bès

portant des gerbes de fleurs, qui les surmontent, ailleurs les sistres hathoriques apportent rajeunissement perpétuel et joie au temple qui fête le triomphe de l'ordre et de la création sur le chaos par l'éternelle génération divine.

L'évolution de ces édifices religieux permet de mieux comprendre la pensée qui a présidé à leur construction; leurs textes nous révèlent qu'on célébrait à la fois, dès l'époque grecque, un service liturgique journalier et des services solennels particuliers. Il est difficile de bien séparer ce qui était grande offrande générale et offrandes journalières. L'une d'entre elles se distingue cependant : c'est celle du lait auquel son rôle nourricier, sa valeur divine, acquise par assimilation au produit des vaches célestes, et son pouvoir cathartique donnent, dans le temple de la naissance, une importance spéciale. Quelques scènes d'ailleurs permettent de voir le rôle que jouait cette offrande lors des panégyries. Puis viennent les descriptions des grands rituels d'offrande, lors des festivités annuelles : il faut y distinguer surtout ces chants et ces danses nocturnes plus particulières à Hathor mais auxquels les textes d'Ombos font aussi allusion. On discerne dans chaque temple des modalités particulières : l'abondance du vin chez Hathor, les Troglodytes portant l'or natif à Philae et les danses, dans cette île africaine, des singes, des girafes et des panthères.

Mais c'est là l'aspect malgré tout extérieur du culte. Qu'allait faire la procession au mammisi? Les notices des calendriers ou des architraves extérieures de Philae nous répondent : y célébrer la naissance divine. Sans doute les dates diffèrent d'un temple à l'autre. Les cérémonies ne sont pas toutes les mêmes et tel document est plus discret alors qu'un autre est plus prolixe. Mais, dans tous nos petits temples, on accomplissait ce rite à plusieurs reprises chaque année.

Pour en comprendre le sens et en connaître les divers épisodes, il suffit d'interroger les textes généraux de nos

monuments, surtout évidemment ceux des bandeaux. Le jeune dieu, sous son aspect osirien, est assimilé à Horus, conçu par Isis, secrètement élevé dans le marais de Chemmis, et qui, parce qu'il succède à son père, représente les forces organisatrices de la création, victorieuses, par la génération divine, des puissances de destruction symbolisées par Seth. A ce titre, il est identifié au soleil levant, à Khépri, à Rê lui-même, créateur du monde qui, par le mystère d'une génération constante, se recréant sans cesse lui-même, dans le sein bienfaisant de sa mère Nout, entretient son œuvre par ce que l'on peut appeler une création continuée. En ce sens, le jeune dieu est évoqué par les images du lotus des origines apparu sur l'océan primordial et illuminant le monde. Mais ce dieu, en réalité, c'est le roi. C'est parce que le roi est fils des dieux et dieu lui-même qu'il permet à la société de subsister comme telle. Du reste, l'empire de ce dieu ne peut être qu'universel. La déesse le nourrit en roi du monde. Amon l'intronise en cette qualité, en le reconnaissant pour son fils. Comme Rê dirige sa création, le roi reçoit de lui tout pouvoir sur elle et sa domination s'étend non seulement à l'Égypte mais aux Neuf-arcs et à l'orbe que décrit le disque solaire. C'est ainsi une conception grandiose de monarchie universelle, conçue certainement jadis, au temps glorieux où l'Égypte fut une des plus anciennes puissances humaines, revue et réadaptée, au temps où les pharaons thébains des deux empires ont poussé leurs conquêtes ou même le rayonnement pacifique de leur prodigieuse culture bien au-delà de leurs frontières.

Chemin faisant, nous devons remarquer que cette pensée se développant par images, pour procéder d'une manière très différente de la nôtre, n'en est pas moins très valable, car, peut-être, elle permet mieux d'entrevoir l'identité profonde d'une réalité que ne saisissaient point intégralement ses approches successives. Nos traductions en langage abstrait risquent finalement de nous la voiler davantage en nous faisant dupes de leur plus grande

adéquation à exprimer du moins les apparences du réel. Le procédé égyptien consistait à ne jamais supprimer un symbole antérieur qui ne perdait jamais tout à fait sa valeur, mais à lui en juxtaposer un autre qui corrigeait le premier et ainsi de suite; de sorte que le donné lui-même devait apparaître dans l'entre-deux. Ces principes psychologiques du reste ont guidé l'évolution du mystère auquel nous devons enfin arriver.

Les commentaires généraux sont amenés à nous préciser en partie son contenu. Or, ce contenu, nous le retrouvons dans les tableaux gravés sur les parois des cellas. Presque chacune des phrases des bandeaux pouvait être illustrée par des textes abondants empruntés à leur rituel. D'autre part, l'identité complète que nous avons constatée entre l'ordonnance et le texte des deux plus anciens mammisis, celui de Philae et celui de Nectanébo, à Dendara, nous permettent de reconstituer le mystère de manière assez exacte. Les autres cellas, avec des cérémonies locales particulières, nous révèlent des développements nouveaux du drame liturgique à partir du milieu à peu près de l'époque ptolémaïque et nous pouvons suivre son évolution jusqu'au milieu du second siècle de notre ère environ.

Les scènes se groupent autour de trois thèmes centraux : la hiérogamie, c'est-à-dire la préparation à la naissance divine; la naissance divine elle-même et l'allaitement; l'intronisation royale du dieu. Les divers tableaux très bien conservés à Dendara dans l'ancien mammisi, comportent un dialogue destiné à mettre en valeur la signification théologique de chacun d'eux et une mise en scène généralement assez facile à restituer. Sans doute nous ne possédons pas le texte rituel complet et même l'ordre de succession des scènes n'est-il pas absolument sûr parce que des raisons d'iconographie religieuse ont certainement joué quand il s'est agi de distribuer sur trois parois ce qui, à Deir el-Bahari ou à Louxor, avait été gravé sur une seule. Rien d'ailleurs ne peut, à ce point de vue, remplacer la perte des livres liturgiques. Pourtant, la marge

d'incertitude que comporte la restitution n'est point telle que nous ne puissions nous faire une idée précise du drame religieux et même apercevoir les grandes lignes de son histoire jalonnée par les agrandissements du mammisi de Nectanébo, au milieu de la période grecque, par l'édification à Edfou de l'actuel mammisi, puis par la construction de ceux d'Ermant et de Dendara. Dans le désir de donner corps à toute une série de dogmes déjà anciens mais que rien ne traduisait particulièrement dans le texte primitif de la naissance divine qui suivait d'assez près les recensions de la XVIIIe dynastie, on ajouta des épisodes comme ceux de Ptah sculptant l'enfant, à côté de Khnoum qui le tourne, ou celui des sept Hathors prononçant leurs paroles augurales. On en émietta d'autres pour mettre en relief tel ou tel point de vue dogmatique, surtout ceux qui concernent la reconnaissance de l'enfant par son père ou son intronisation royale. On sent que l'intérêt des théologiens anciens se concentre de plus en plus sur l'aspect social de cette liturgie.

* * *

Mais cette évolution même dont nous arrivons à saisir quelques aspects à l'époque tardive, nous invite à essayer de comprendre l'histoire antérieure de ce mystère qui remonte bien loin au-delà de nos mammisis. Avant d'en brosser les grands traits, il faut bien marquer ici les énormes lacunes de notre information. Elles sont d'abord géographiques. Nous ne savons rien du Delta. Et pourtant quel intérêt auraient eu pour nous des monuments provenant d'Héliopolis ou de Saïs, pour nous en tenir à des centres qui ont joué, du point de vue qui nous occupe, un rôle capital! Mais chronologiquement nous nous trouvons aussi devant des vides importants. Un conte du Moyen Empire nous permet d'entrevoir l'origine du mystère à Héliopolis à la Ve dynastie. Puis c'est un trou noir jusqu'au début

du nouvel empire et c'est encore l'obscurité de la XXe jusqu'à la XXXe dynastie. C'est dire la part de conjecture que présentera forcément cette esquisse.

Le fait que les pharaons devinrent, de manière régulière, « fils de Rê » à partir de la Ve dynastie trahit suffisamment l'origine de cette idée théologique qu'il faut chercher à Héliopolis. On pourrait aussitôt soupçonner que quelque rituel la traduisait de manière tangible dans le culte. Cette conjecture est confirmée par le conte du papyrus Westcar. Dans les pages où celui-ci raconte l'origine des trois premiers rois de la Ve dynastie, il trahit, pour la mise en scène de l'accouchement, une telle précision dans le rôle des dieux, un tel hiératisme dans les séquences de leurs paroles et de leurs gestes qu'on ne peut s'empêcher de penser à une cérémonie liturgique. L'écrivain utilise ici une naissance rituelle mimée, comme ailleurs il utilise la mythologie ou l'histoire. Il y a tout lieu de croire que l'auteur connaissait un mystère joué à Héliopolis, comportant une scène de nativité divine et royale au cours de laquelle, Isis, Nephthys, Heket et Khnoum venaient favoriser l'accouchement de la reine-mère par leur jeu et leur dialogue. Le rôle de chacun d'eux est parfaitement déterminé et on les retrouvera beaucoup plus tard. Khnoum, toutefois, dont l'importance paraît croître dans la suite, ne figurera plus à la nativité que comme petit personnage prophylactique placé sous le lit de la parturiente. Un détail du reste vient justifier cette interprétation du passage. Les enfants nés de Redjdjedet sont curieusement décrits : « C'était un enfant d'une coudée dont les os étaient solides. La composition de ses membres était d'or. Sa perruque était de lapis-lazuli véritable »[1]. Or Maspero, très finement, fut le premier à remarquer que ce n'était pas « un enfant naturel que notre

[1] Pap. Westcar, X, 10-11. Voir LEFEBVRE, *Romans et Contes*, Paris, 1949, p. 87. Si notre traduction diffère légèrement de cette dernière, c'est que nous avons essayé de préciser le sens de deux mots : d'abord dont on peut entrevoir l'étymologie, pensons-nous : il semble en effet dérivé, par une flexion interne qui nous échappe,

auteur décrit, mais une statuette de divinité »[1]. On peut ajouter que la hauteur d'une coudée est souvent celle qui est donnée aux statuettes en matière précieuse conservées dans les cryptes de Dendara. Les perruques de lapis-lazuli sont celles des sarcophages momiformes dans lesquels le défunt est assimilé aux dieux; l'or est la chair des dieux mêmes[2]. Nous avons donc la description exacte, arrangée seulement de manière à faire entrer le rite dans le conte, de l'épisode de la nativité dans le mystère héliopolitain. La prêtresse qui jouait le rôle de la déesse — peut-être la reine-mère — y mettait au monde la statuette d'or et de lapis-lazuli qui allait tout à l'heure apparaître dans la procession.

Malheureusement, à part cette allusion qui nous est parvenue à travers le précieux conte du roi Khéops et des magiciens, nous n'avons guère idée du reste du mystère à époque si ancienne. Sans doute, lorsque nous rencontrerons, beaucoup plus tard, Heka qui avait un sanctuaire à Héliopolis, ou la mystérieuse , avec son orthographe archaïque, au mammisi de Nectanébo et auparavant à Deir el-Bahari, nous serons amenés à penser que la marque héliopolitaine sur les cérémonies était bien visible. Mais

de *nḫb* «prescrire», «composer une titulature royale». La prescription, la composition des noms, pour un ancien Égyptien, c'est l'essence même de l'être. D'où la traduction que nous avons essayée. L'or n'est point l'apparence de ces enfants, comme le veut Sethe dans ses *Erläuterungen*, mais la matière même de leur corps. Pour le mot *ʿfnt*, que SCHOTT (*Altaegyptische Liebeslieder*, Zürich, 1950, p. 185) traduit «Kopftuch», comme le *Wb.*, M. Lefebvre a gardé avec beaucoup plus de vraisemblance le mot «coiffure». Des enfants ne peuvent naître, fussent-ils dieux, avec un serre-tête ou un «cache-perruque» comme traduit JÉQUIER (*Frise d'objets*, p. 4) sans tenir compte de notre texte. Il ne peut s'agir ici que d'une perruque particulière réservée à des divinités — aux moins à époque ancienne. Voir en outre sur ce mot la note abondante de Mme DESROCHES-NOBLECOURT, *BIFAO*, LIII, 1953, p. 25, n. 1.

[1] MASPERO, *Contes populaires*, 4e éd., p. 39, n. 4.

[2] Cf. DAUMAS, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, in *RHR*, CXLIX, 1956, p. 1-17.

sans aucun doute, il y a eu évolution, et nous sommes incapables de la préciser faute de documents (1).

Quand nous retrouvons le mystère, développé cette fois et très clairement ordonné à Deir el-Bahari, les choses ont bien changé. D'abord c'est Amon qui a pris la place de Rê. Il est vrai qu'il s'appelle Amon-Rê et que les prêtres ont longuement disserté pour montrer que chacun de ces noms n'était qu'un aspect de l'ineffable Dieu unique. Mais nous savons aussi où se jouait le drame : à Deir el-Bahari, c'est dans le portique Nord de la seconde terrasse; à Karnak, dans l'enceinte de Mout, c'est encore dans le portique Nord de la première cour du petit temple peut-être dédié à Khonsou; à Louxor, c'est dans une salle plus retirée, à l'Est du sanctuaire, dans un complexe réservé au culte royal. Maspero avait imaginé que là où les tableaux étaient représentés, les choses s'étaient passées en réalité (2). Le fait n'est guère possible même pour ces temples de la capitale. On ne voit d'ailleurs pas comment la reine Ahmôsis aurait pu accoucher dans le temple de Deir el-Bahari qui n'existait pas encore. Mais l'idée de Maspero est fort juste, en ce sens qu'on représentait en ces édifices une composition dramatique religieuse au bénéfice du roi fondateur pour commémorer sa naissance divine. Et seule cette hypothèse permet de comprendre l'économie du mystère à cette époque.

(1) M. Montet nous a signalé un pectoral représentant Amenemmès allaité par une vache (*Bulletin du Musée de Beyrouth,* t. I, pl. I, 1937). Ce serait un témoignage d'une scène du mystère au Moyen Empire. Mais le thème de la vache divine, allaitant roi ou même prince, est assez répandu dans l'iconographie égyptienne, en dehors des scènes strictement mammisiaques, pour qu'on n'ose pas être très affirmatif. On trouvera des références à ces documents et quelques reproductions dans Jonckheere, *Un chapitre de pédiatrie égyptienne, l'allaitement,* Aesculape, 36e année, Oct. 1955, p. 202-223. On en trouvera une autre encore (Aménophis Ier) dans *Fouilles d'El-Kab, Documents,* Livraison III, Bruxelles, 1954, 99-102.

(2) *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes,* VII, p. 64-65.

D'abord il se célèbre pour un roi particulier, dont le nom même fait l'objet de jeux de mots au moment de sa naissance, détail qui confirme les indications du papyrus Westcar pour l'époque ancienne. Aussi la mère de l'enfant est-elle la reine-mère elle-même, Ahmôsis dans un cas, Moutemouia dans l'autre. Et c'est le roi et son *ka* que l'on représente partout dans les tableaux. Il n'a aucun besoin d'être assimilé à un dieu. Il est dieu lui-même et jamais nous ne le voyons sous la forme de Khonsou par exemple. Les quelques inscriptions qui, de la fin de la XVIIIe au début de la XXe dynastie, font allusion au mystère de la naissance divine (1), montrent toutes que le contenu du drame n'a pas changé, même si l'on commence à y introduire quelques additions comme la formation du roi par Ptah sous Ramsès II. D'autre part le mystère s'accompagnait d'un récitatif qui nous est en partie transmis par Hatchepsout ou Aménophis III et qui fait du mystère ainsi compris une véritable

(1) Elles sont rapidement analysées ou traduites par Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* Paris, 1902, p. 60-62. On trouvera une photographie du fragment du Ramesseum dans *Chron. d'Ég.,* no 32, 1941, p. 240. Pour le couronnement d'Horemheb, voir Gardiner, *JEA,* 39, 1953, p. 13-31. Le temple de Bet el-Oualy a été publié par Roeder, en 1938, dans *Les temples immergés de la Nubie.* Le texte de Khnoum se trouve à la page 108. Sur le décret de Ptah en faveur de Ramsès II, voir présent ouvrage, p. 413, n. 3. Sous Séthi Ier déjà, en Abydos, le roi allaité par diverses déesses, est représenté en rapport assez étroit avec le mystère de la naissance divine, car on y trouve des fragments de textes comme ceux-ci : ... «Tu es mon fils, issu de moi, je t'ai nourri pour être régent du double-rivage», cf. P. M., t. VI, no (94); on peut lire le texte dans Fechheimer, *Die Plastik der Aegypter,* pl. 160. : «Je suis ta mère qui a créé ta perfection; je t'ai abreuvé de mon lait». P. M., VI, no (93), cf. Champdor, *l'Égypte des Pharaons,* pl. 44 et Jéquier, *Temples ramessides et saïtes,* pl. 15. Pour Ramsès II, outre des textes très curieux d'Abydos (éd. Mariette, I, pl. 25), voir aussi l'allaitement par Anoukis et Isis à Bet el-Oually, Roeder, *Der Felsentempel von Bet el-Wali,* p. 111-116 et pl. 57.

description historico-théologique. Le jeu rituel que l'on en célébrait probablement chaque année, était destiné à redonner au roi et, par là-même à la royauté qu'il incarnait, la renaissance, le rajeunissement constants qui étaient nécessaires au bon fonctionnement de la société civilisée.

Dans ces conditions, on comprend bien que les mammisis, faisant partie intégrante des temples, fussent réservés à la capitale. Il ne serait pas impossible sans doute que quelque salle de temple provincial ne révélât un mammisi de cette époque. Mais cela est peu probable, car une naissance divine, jouée peut-être par la famille royale elle-même, n'a aucune raison d'être en dehors de la capitale. Ce que l'on sait du culte royal en général permet d'appuyer cette hypothèse qui ainsi ne se fonde pas sur un argument *a silentio* toujours dangereux en archéologie. On peut observer en effet, dans les anciens temples de Nubie que Ramsès II est adoré comme fils de diverses triades ou comme roi et l'on y trouve de nombreuses allusions à notre mystère mais, dans aucun d'eux, aucune salle ne lui est entièrement et exclusivement consacrée comme à Thèbes. Nous savons, au contraire, qu'une chambre aujourd'hui détruite du Ramesseum en formait en quelque sorte le mammisi, puisque la scène de l'union d'Amon et de la reine nous en a été conservée, remployée à Médinet Habou.

Mais peu à peu les conditions politiques changèrent et même devinrent totalement différentes dès l'époque des conquérants Éthiopiens. Aucun document ne nous permet durant ces temps de suivre l'évolution du mystère lié de très près aux vicissitudes politiques et aux contrecoups qu'elles eurent inévitablement sur sa théologie. Cependant, connaissant le point auquel elle a abouti, nous allons nous permettre quelques conjectures. Toute la métaphysique sociale égyptienne reposait sur son roi-dieu, successeur d'Horus et des dynasties divines qui avaient entretenu dans le monde l'œuvre organisatrice du créateur. Et voici une domination étrangère solidement installée pour la première fois en Égypte. Étrangère sans doute, mais parente

et de civilisation égyptienne, la dynastie éthiopienne prétend pratiquer exactement la religion de l'Égypte antique. Elle assume la suite des rois nationaux et l'on sait avec quel soin Piankhy décrit ses visites dans les temples et tous les rites qu'il y accomplit. Mais il ne résidait pas en Égypte, pas plus que ses successeurs. De leur lointaine capitale soudanaise, au pied de leur montagne sainte, les rois de Napata n'étaient plus *directement* les fils de Rê. Pourtant les dieux n'abandonnaient pas leur œuvre; seulement ils déléguaient leurs pouvoirs. Leur successeur, leur représentant, leur fils, c'était le petit dieu de la triade locale toujours assimilé à Horus qui prend, sous forme d'Harsiésis et d'Harpocrate, une importance considérable en même temps qu'Osiris devenait peu à peu, sous le nom de « Celui-dont-le-nom-est-caché », une sorte de second Amon. C'est donc mystiquement que, le roi, même étranger, qui exerce le pouvoir, est fils des dieux; c'est par assimilation avec le dieu-fils de la triade qu'il est encore dieu et fils de dieu.

Si l'on voulait un autre exemple semblable d'évolution religieuse subie par une pensée trop étroitement dépendante d'une conception nationale, il faudrait voir, du côté du christianisme primitif, le changement qui s'opère dans les conceptions du pouvoir par rapport au judaïsme dont il est tributaire. Saint Paul, élève des rabbins, pour qui il n'y a d'autre pouvoir politique réel que de Dieu, admet que tout pouvoir civil a hérité, au moins dans quelque mesure, de la puissance divine. Une fois que l'on eut bien compris que le royaume du Christ n'était point de ce monde, la solution parut logique. C'est une conclusion un peu semblable que paraissent avoir adoptée les théologiens égyptiens (1).

Il était absolument nécessaire à la marche du monde qu'un dieu vivant fût sans cesse à prendre soin de lui.

(1) Quitte à faire tout leur possible, par ailleurs, pour tâcher de retrouver des rois nationaux et revenir à l'ancienne conception. Mais dans la continuité de la durée, cette dernière ne souffrait aucune solution.

La chose était requise par le rythme même de l'univers comme nous l'avons vu. C'est pourquoi les prêtres durent imaginer que le pouvoir était délégué, momentanément au moins, à celui, même étranger, que les dieux avaient fait maître de l'Égypte. Ce n'est point par flagornerie que Oudjahorresne de Saïs composa la titulature royale de Cambyse où que, plus tard, les Ptolémées puis les Césars reçurent un protocole complet de roi d'Égypte. Sans cela la structure même de la vision du monde qu'avaient les anciens Égyptiens, eût été anéantie.

Cette pensée religieuse se traduisant inévitablement par des rites, ce fut, tout naturellement, le mystère de la naissance divine qui fut chargé de lui donner un corps. C'est pourquoi il prit à ce moment une plus grande importance. Mais il se modifia aussi. D'abord, il rayonna sur l'Égypte entière grâce à ces assemblées de prêtres que nous connaissons seulement très tard, mais qui durent exister bien plus tôt; grâce aussi à des organismes comme « la Maison de vie », facteur d'unité, qui étendait ses ramifications sur tout le pays, une sorte de mystère unique, revu et mis au point, fut imposé au clergé. Cela est clairement témoigné par l'identité des représentations et des textes, sans doute à peu près contemporains, du mammisi ancien de Dendara et de celui de Philae. Mais la reine, cette fois, avait disparu. Qui eût-on pu lui substituer? C'était la déesse locale qui était mère : Hathor à Dendara et à Edfou; Nebetouou à Esna, la Bonne-Sœur à Ombos, Isis à Philae. Et le jeune dieu de la triade était devenu le bénéficiaire du rite. Mais il était le roi et le roi réel lui était assimilé mystiquement : il devenait son image, son lieutenant [1]. Aussi dans la scène où il allait vers Heka se charger de force divine pour

[1] Cette assimilation du jeune dieu de la triade au roi est tardive, très probablement, comme la théologie des triades elles-mêmes. Un fait est significatif, c'est que, dans de très anciens textes concernant le jeune dieu Ihy, dans les *Coffin texts* (IV, 179-183) par exemple, malgré des développements abondants, on ne trouve aucune allusion à sa qualité royale. Il ne l'avait donc pas acquise d'abord.

entretenir la vie, il était le roi tout court, celui de l'époque. A Philae son nom n'est point inscrit, mais dans l'ancien mammisi de Dendara, c'est Nectanébo.

Amon continuera à jouer un grand rôle parce que c'est le mystère de l'époque thébaine qu'on a adopté. Le prestige de l'ancienne capitale, au point de vue religieux, demeurait considérable et l'effort de ses théologiens avait certainement impressionné les générations suivantes. Mais les grands dieux locaux, par le procédé de plus en plus envahissant de l'assimilation, prennent de l'importance et Horus d'Edfou, Haroëris ou Sobek à Kom Ombo, commencent à jouer leur rôle dans le mystère, comme Khnoum à Esna, en particulier dans les scènes où le père reconnaît l'enfant royal pour son héritier. Le chœur qui exécutait dans les propylées des danses et des chants, vient prendre part à l'action en invoquant tantôt Amon, tantôt les dieux et les déesses qui doivent aider la parturiente, et appelle ainsi en quelque sorte les acteurs dans la salle qui précède le sanctuaire.

Les développements de la théologie provoquent des amplifications : Ptah que les Ramessides avaient invoqué comme leur père divin et qui peut être jouait déjà son rôle de leur temps, intervient à côté de Khnoum. Les sept Hathors, dont les listes géographiques sont encore flottantes, viennent apporter leurs souhaits à l'enfant. Les *kas* dont le nombre s'augmente à l'égal de ceux de Rê, prennent à l'action une part plus étroite et prononcent des séries de souhaits correspondants à leurs qualités fondamentales. Finalement, au très tardif mammisi romain de Dendara, c'est un foisonnement de scènes qui se dédoublent ou se triplent. L'enfant sera modelé deux fois par Khnoum : une fois en présence d'Hathor, une fois en présence de Heket, comme déjà à Edfou. Rê, Harakhtès, Thot, Hathor et l'enfant, réapparaîtront trois fois... Le détail que nous avons étudié en son lieu, montre que la pensée égyptienne était toujours vivante et le travail obscur de ses théologiens se trouve inscrit sur les murs des derniers de ses temples.

Mais, dupe de sa conception même de la connaissance, accumulant sans cesse, les unes sur les autres, des images qui se corrigeaient et se complétaient, sans que jamais une seule fut abandonnée, on voit au mammisi de Trajan que le théologien antique étouffe la belle ordonnance classique du mystère, encore conservée chez Nectanébo, sous la luxuriance des pousses successives. L'encombrement des scènes, le fatras des symboles qui s'ajoutent sans cesse et se compliquent toujours davantage, les obscurités d'une pensée plus soucieuse de ne rien perdre que de conserver une vision pure et claire, font pressentir une religion déjà usée et prête à disparaître pour peu qu'elle ait à subir la rudesse de quelque choc. Trop liée pour pouvoir renoncer à quelques-unes de ses conceptions, trop développée pour que les multiples difficultés d'approche ne fissent perdre de vue sa valeur durable, elle n'avait plus que la ressource de s'éteindre [1].

* * *

Et pourtant allait-elle mourir toute entière? Pour nous en tenir au strict point de vue qui nous occupe, celui du mystère de la naissance divine, est-ce que le travail théologique intense que nous révèlent nos documents, entre la fin de la XXVe dynastie et Nectanébo Ier a été complètement vain? Ces deux cent cinquante ans de méditation sur la filiation divine des princes et sur la parenté de l'ordre social et de l'ordre universel, vont-ils être complètement perdus? Nous ne le croyons pas. Sans doute nous ne pouvons entreprendre ici une étude qui nous conduirait très loin des présentes recherches bien circonscrites dans le temps et l'espace. Ce n'en est pas le lieu et nous n'en aurions pas

[1] Pour la bibliographie des institutions royales et de leurs sens, théogamie comprise, voir J. Pirenne, *Introduction bibliographique à l'histoire du droit égyptien jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand*, dans *Archives d'histoire du droit oriental*, III, 1948, p. 52-57.

les moyens. Les influences, d'autre part, devraient être recherchées en des domaines très divers et dans toutes les civilisations qui ont eu avec celle de l'Égypte le plus de contacts. Les quelques pages qui suivent ont un but beaucoup plus modeste. Elles cherchent seulement à présenter quelques suggestions sur des points qui nous semblent plus importants. Elles constituent moins une conclusion qu'un appel à de nouvelles recherches. Elles voudraient, autant que possible, montrer que des problèmes qui pouvaient paraître résolus se posent en termes nouveaux à la lumière de notre enquête. Nous n'avons pas eu d'autre ambition que de les poser de manière plus conforme à la réalité.

Nous avons en effet un indice qu'à l'époque perse le problème de la valeur théologique du pouvoir se posa avec plus d'acuité. On a introduit en effet, à gauche de la cella, dans le temple de Hibis à Kharga, ces scènes où le jeune roi est à la fois modelé par Khnoum et sculpté par Ptah — et cela dans un lointain temple provincial. — Bientôt après, le mammisi, comme nous l'avons vu, ne sera plus l'une des chambres d'un grand temple. Il se détachera et, dans toute l'Égypte, s'installera près du sanctuaire majeur en absorbant tout ce qui est culte pour l'entretien de l'ordre social. La présentation au peuple du dieu-roi qui coupe ou suit le mystère devient essentielle. Et cela se passe sous Nectanébo Ier qui meurt en 360. Ce culte amplifié, modifié, est donc en train de se développer dans les années qui précèdent la venue d'Alexandre. Lorsqu'en 330 celui-ci arrive triomphant en Égypte et qu'il y est accueilli en libérateur, la fermentation des idées théologiques, réveillée par la seconde conquête perse, devait être intense. Que l'esprit du Macédonien, formé par la curiosité universelle d'Aristote, soucieux d'envoyer une expédition pour connaître la cause des inondations du Nil, ait été mis au courant des conceptions politiques égyptiennes, il n'y a rien là que de très normal. Ne fut-il pas frappé de leur universalisme? et de la royauté cosmique donnée au dieu-roi, fils du roi des dieux

par son père divin? — Nous posons seulement la question, sans prétendre résoudre le problème. Il est bien curieux, pourtant, que ce soit en Égypte, à Siwa, qu'il ait été proclamé « fils de Zeus ». Qu'il ait choisi d'aller à l'Oasis de Zeus-Ammon, chanté par Pindare et illustre dans tout le monde grec, plutôt qu'à Thèbes, alors bien déchue et bien peu connue en dehors des milieux cultivés, est chose toute naturelle et d'autant plus tentante pour l'esprit aventureux du héros qu'il s'y ajoutait l'attrait d'un exploit, une chevauchée dangereuse dans le monde mystérieux du désert. Que sa propre expérience intérieure en ait fait le fils de Zeus avant même qu'il vînt en Égypte, cela est bien possible encore. Mais que la connaissance de la pensée égyptienne lui ait apporté une sorte de confirmation extérieure et ait éveillé en lui l'idée de l'exprimer — encore que de manière très prudente — voilà ce qui est bien probable aussi et qui vaudrait, peut-être, une enquête plus approfondie.

Mais le cas d'Alexandre, personnalité prodigieuse dont l'analyse des influences qui l'ont façonné ne suffit pas à épuiser l'originalité, est celui d'un héros, fils de dieu, comme c'est normal en Grèce. Or, en Égypte, aucun homme, fût-il un héros, n'est ni ne peut être fils de dieu, hormis le roi. Comment donc ne pas être frappé que, parmi les monarchies hellénistiques nées du démembrement de l'empire, ce soit précisément dans le royaume des Ptolémées que le culte dynastique ait pris naissance. Sans doute, comme on l'a montré avec perspicacité [1], tous les éléments nécessaires à ce culte se retrouvent en Grèce : existence des *daimons*, culte des morts et des héros, souvent fils de dieux et fondateurs de villes, dont les *basileis*

[1] U. Wilcken, *Alexandre le Grand*, trad. franç., Paris, 1933, p. 274-275 et A. Aymard, *L'Orient et la Grèce* dans *L'Histoire générale des civilisations*, Paris, 1953, p. 414-415. Nous avons essayé, rendant compte de l'ouvrage de M. Aymard, de montrer que les deux points de vue n'étaient pas du tout inconciliables, *Revue du Caire*, juin 1954, p. 37.

sont des incarnations. Mais tout cela eût-il suffi à créer une théorie cohérente et une architecture sociale aboutissant à reconnaître la filiation divine des rois et à proclamer leur divinité puis à revendiquer l'univers pour leur empire? Du reste les deux points de vue ne sont pas si exclusifs qu'ils en ont d'abord l'apparence. On ne transporte pas, toute faite et avec ses détails locaux trop liés aux contingences, une conception religieuse et sociale d'un pays dans un autre. Mais si un ensemble de faits et de croyances a déjà préparé les esprits, on peut construire, d'après un modèle étranger, un édifice nouveau où l'on discernera pourtant, quand on la connaît, les traits de son origine.

C'est sous Ptolémée II Philadelphe que le culte du roi apparaît pour la première fois de son vivant [1]. Et c'est à cette époque que le mammisi de Nectanébo est remanié de façon profonde, attestant l'importance croissante prise par les rites et la théologie de la naissance divine. Les Seleucides n'adopteront ce culte que plus tard [2]. Le fait qu'il soit né sur le sol de l'Égypte paraît significatif. Qu'il ait revêtu une forme grecque, c'était non seulement normal mais nécessaire. Si les Ptolémées rêvaient de reconstituer l'empire universel et y prétendaient, ils devaient, fondant métaphysiquement leur droit sur leur nature exceptionnelle, donner à cette religion une forme grecque, puisque les Grecs formaient l'armature supérieure des royaumes hellénistiques. Amon et sa double-plume ou Anubis avec sa tête de chacal n'étaient point exportables tels quels. Au contraire la structure cohérente qui avait donné forme extérieure au drame religieux égyptien, méritait une adaptation habillée à la grecque. Or c'est cette dernière qui semble expliquer le plus simplement l'apparition du

[1] W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, trad. franç., Paris, 1936, p. 52.

[2] Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, Paris, 1913, p. 464-471; Jouguet, *L'Impérialisme macédonien*, 2e éd., 1937, p. 416-418.

culte royal [1]. Sans doute pourrions-nous être plus affirmatif si notre connaissance des théories qui l'accompagnaient et le justifiaient, était moins vague. Pourtant des recherches à ce sujet donneraient des résultats comme le montrent des travaux récents sur la religion dionysiaque dans l'Égypte grecque [2]. On voit que là encore le champ s'ouvre à des investigations nouvelles.

Pour faire une dernière suggestion en ce domaine, remarquons encore qu'Antoine, qui n'avait point attendu sans doute pour désirer le pouvoir universel de rencontrer Cléopâtre, prit, à son contact, une attitude toute nouvelle où n'entra pas seulement le désir d'imiter César, mais certainement aussi le sentiment de l'importance qu'il y avait à asseoir une puissance aussi immense sur autre chose que la seule force des armes. Incarner Dionysos, dont les Grecs savaient que c'était l'équivalent d'Osiris, permettait de revendiquer l'empire jusqu'à l'Inde fabuleuse d'où le triomphal cortège du dieu conquérant était parti. C'était s'associer à la nouvelle Isis par des liens plus profonds et, appeler Hélios et Séléné les enfants qu'il eut d'elle, nous ramène curieusement au mammisi d'Ermant où naît Harprê, le dieu solaire qu'incarne Ptolémée-Césarion, fils de Jules César et de Cléopâtre. On a tellement l'impression d'assister ici à un jeu qui se jouerait sur deux scènes, l'égyptienne à l'arrière plan et au-devant la grecque, qu'on ne peut négliger de le signaler. Mais l'idée de l'origine divine du pouvoir et celle de la divinité impériale a déjà

(1) Jouguet qui admet l'influence de l'Orient (*Impérialisme macédonien,* p. 344-345) n'insiste pas assez sur cet aspect, semble-t-il.

(2) Nous faisions allusion aux articles de M. J. Tondriau. Voir maintenant le beau livre de L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le Culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine,* Tournai, 1957. Mais cet ouvrage nous est parvenu trop tard pour que nous puissions en utiliser les riches matériaux. Sa copieuse bibliographie permettra, en tout cas, de retrouver facilement tous les éléments d'information dont nous disposons pour préciser les comparaisons. Les auteurs n'admettent pas — du moins en gros — une influence égyptienne sur la divinisation des monarques hellénistiques.

pris corps dans le monde civilisé et l'on sait la fascination qu'elle exercera sur tout le Moyen-Âge, après avoir été incarnée de manière si prodigieuse par l'empire romain.

* * *

Il est difficile en terminant de ne point faire allusion à un problème maintes fois abordé mais auquel des solutions prématurées ont été apportées, qui le frappent aujourd'hui d'un certain discrédit. C'est celui du rapport des spéculations égyptiennes avec la naissance de la théologie chrétienne. Ce n'est point ici le lieu de le traiter plus que le précédent. Il convient pourtant de faire quelques remarques et d'attirer l'attention sur un champ peut-être trop piétiné avant qu'on l'ait suffisamment fouillé. Le christianisme naissant s'opposa rapidement sur un point essentiel à la pensée judaïque : pour cette dernière, la transcendance de Dieu est absolue et Jésus a été condamné parce qu'il s'est dit fils de Dieu. Or, avant même les Gentils, un certain nombre de Juifs ont accepté la chose. La filiation divine de Jésus est, pour eux, essentielle et ce fils de Dieu est aussi roi. Le plus puissamment original des Juifs qui ait développé et propagé ces idées est Paul de Tarse. Or les formes littéraires de la pensée égyptienne pas plus que leur contenu n'ont été ignorées du judaïsme tardif orthodoxe ou sectaire. Plus d'un trait témoigne par exemple que les Esséniens du Khirbet Qumrân ou les auteurs, vivant en Égypte, des livres deutérocanoniques, connaissaient la littérature égyptienne ancienne ou contemporaine. Comme dans les questions d'influence, celle d'intermédiaire est capitale, on voit l'intérêt nouveau que peuvent prendre ces recherches d'influences.

Bien entendu il n'est nullement question de voir une sorte de source de la théologie chrétienne dans les notions de théologie royale que nous venons d'analyser dans le mystère égyptien de la naissance divine. Les différences éclatent aux yeux mêmes des moins avertis : le royaume de

Dieu conçu par Jésus est d'une essence tout à fait particulière et les perspectives eschatologiques qui dominent la pensée chrétienne primitive lui donnent un tout autre accent. Pourtant, si l'on veut comprendre comment la conception, si extraordinaire au premier abord, d'un homme-dieu a pu naître et se développer, il peut être utile de remarquer que la connaissance même indirecte de la théologie égyptienne avait pu créer un climat favorable qui permit aux tâtonnements initiaux de l'interprétation chrétienne de trouver un écho. Et c'est Origène, le premier grand théologien de l'Église, né en Égypte, qui enseigna clairement la nature divine de l'homme Jésus, admirablement définie en particulier dans le fameux *Entretien avec Héraclide* qui vient de nous être rendu.

Qu'on nous pardonne ces incursions dans des domaines apparemment si éloignés des mammisis qui s'élèvent auprès des temples majeurs de l'Égypte vers la fin de son histoire. Elles n'ont d'autre but que d'ouvrir des perspectives et de montrer que culte et théologie pharaoniques ne sont pas tout à fait morts avec l'empire qui les fit naître et les vit se développer. Bossuet déjà, pour avoir lu avec perspicacité les anciens historiens, faisait de l'Égypte la source où Lacédémone, Athènes et Rome avaient puisé leurs institutions. Sur un point, en tout cas, elle a pu offrir un modèle : le rituel de la naissance divine essayait de donner à l'homme prise et droit sur ce que l'univers présentait d'irrationnel, reflet d'un chaos inorganique, par la succession du fils divin à son père, gage de perpétuité pour l'ordre donné au monde lors de la création. Peut-être même avait-elle réussi, grâce à la valeur authentique de cette pensée, à saisir un peu de cette éternité, si difficilement accessible, que toute l'histoire de sa civilisation, au cours d'un long et persévérant effort, semble avoir essayé d'atteindre.

APPENDICE

LES NOMS DU MAMMISI

'ht wrt : , Mam. Philae, bandeau soubassement gauche, ancien sanctuaire : « le palais vénérable ». Cf. sans doute *Ombos*, 642 ; GAUTHIER, *D. G.*, I, 156.

pr ìꜣḫwt (?) : , *Mam. Dendara*, 228, 3 (?) : « la maison de la lumière ».

pr bnrw : , *Mam. Dendara*, 257, 17 : « la maison de la tendresse ».

pr mꜣ't : , *Mam. Dendara*, 257, 11 (?) : « la maison de Maât ».

pr mn't : , *Mam. Dendara*, 207, 13 ; 220, 4 ; 281, 4 : « la maison de la nourrice ». , *ibid.*, 253, 10.

pr mrwt : , *Mam. Dendara*, 258, 15 : « la maison de l'amour ».

pr mst : voir présent travail, livre Ier, chap. I. Le plus ancien exemple sûr se lit à Karnak dans l'enceinte de Mout, voir ici même notre pl. II : et p. 45. Pour la lecture de (NAVILLE, *Deir el-Bahari*, LIII et GAYET, *Louxor*, LXVII), voir ici même, livre II, p. 467, n. 4. Pour le mammisi d'Edfou, voir CHASSINAT, *A propos*, 187. , *Mam. Dendara*, 135, 14 ; 268, 15 ; 277, 14 ; 279, 7 ; 284, 1, 9 ; 285, 1, 15, 16. , *Dendara*, I, 43 ; cf. *Mam. Edfou*, 3. (sic) , *Mam. Dendara*, 133, 5. , mam. Philae, P. M. VI (209) ; mam. Philae, photo Berlin 467,

cité par BOYLAN, *Thot*, p. 196. (Esna) = BRUGSCH, *Matériaux Calend.*, XII, 12, 13, 15; *ibid.*, XII, 12, 13, 14. , Esna, col. 6, l. 12 (aimablement communiqué par M. Sauneron). , *Mam. Dendara*, 125, 8; *ibid.*, 143, 12; *ibid.*, 153, 14; 186, 10-11; 218, 9; 273, 4. et , salle des offrandes, 4ᵉ reg., grand temple (inédit). , GAUTHIER, *Le temple de Kalabchah*, 42, 30 et , *ibid.*, 30, 13. Mais le mot peut avoir un complément : « la maison de la naissance d'Horus », LEPSIUS, *Denk.*, IV, 60 *b*. (?), *Mam. Dendara*, 285, 15. Ne s'applique pas nécessairement au temple où l'on joue le mystère de la naissance divine. Peut désigner le temple où est née Isis à Dendara : , porte extérieure gauche de l'avant-temple d'Isis à Dendara.

pr nb , *Mam. Dendara*, 98, 12 « la maison de l'Or »; , *ibid.*, 195, 2-3. Voir présent travail, p. 348, n. 4.

pr nmyt : , Esna (BRUGSCH, *Matériaux Calend.*, XII, 11) « la maison du lit ». Cf. *ibid.*, 12, 13 (5 fois).

pr nhm n nṯr·t : , *Ombos*, I, 30 : « la maison de jouer du tambourin à la déesse ».

pr Rʿt-tꜣwi : , mam. Ermant (LEPSIUS, *Denk.*, IV, 60 *b*).

pr Ḥt-Ḥr : , mam. Philae, P. M. (99).

pr ḫʿ : , *Mam. Dendara*, 233, 16; *Edfou*, VI, 319, 4 et 6; *ibid.*, 311, 1 et 2. Désignation plus large que *ḥt-ḫʿ* qui désigne la cella : , *Mam. Edfou*, 5, 10 : « sa demeure de l'apparition est dans la maison de l'apparition ».

pr špst : (1), *Mam. Dendara*, 257, 7 : « la maison de l'Auguste ». , *ibid.*, 233, 15; cf. 232, 5; 235, 15 et 271, 20.

pr ḳmḳm : , mam. Ermant. D'après une copie de Brugsch publiée dans son *Dict. géogr.*, p. 347 et 841.

mꜣrw rsy : *Mam. Edfou*, 5, 2-3 : « le reposoir méridional ». Cf. ALLIOT, *Culte*, I, p. 212, n. 7 et p. 213.

ḥꜣyt n nḫn : , *Mam. Dendara*, 197, 11-12 : « la salle du jeune homme ».

Ḥt ʾIḥy : , *Mam. Dendara*, 149, 14 : « la demeure d'Ihy »; *ibid.*, 155, 1; 156, 11; 207, 16; 217, 6; 287, 18.

Ḥt iwrt (ou *bkꜣt*) : , *Mam. Dendara*, 196, 11; 199, 14 : « la demeure de celle qui est enceinte ».

Ḥt wrt : , *Mam. Dendara*, 280, 8 (?) : « la demeure de la Vénérable ».

Ḥt wtṯ : , *Edfou*, VI, 324, 6; , *ibid.*, 325, 1 : « la demeure de l'engendrement ». Pour le mam. d'Edfou, voir CHASSINAT, *A propos*, p. 187. est à lire aussi *Ḥt wtṯ* (cf. JUNKER, *Onuris*, 120 et *Wb.*, I, 381). Défini (*Mam. Dendara*, 100, 2) comme désignant le sanctuaire, puisqu'il est à l'intérieur de l'*ʿryt* qui a un sens certainement plus général. , mam. Philae, CHAMPOLLION, *Notices*, I, 183; BRUGSCH, *Thesaurus*, 1259, P. M. (163)-(164) = bandeau de soubassement. *Mam. Dendara*, 27, 15; 33, 11; 117, 12; 122, 7; 126, 1; 127, 16; 138, 3; 143, 10; 170, 9; 186, 3; 194, 15; 211, 10; 221, 5; 226, 7; 229, 3; 241, 13; 252, 10; 257, 7. Voir Dʳ JONCKHEERE, *Chronique d'Égypte*, nº 59, 1955, p. 36-37.

(1) Le personnage tient aussi un à côté du fouet.

Ḥt ʿbw : , *Mam. Edfou*, 33, 13 : «la demeure de la purification». Pour le mam. d'Edfou, voir CHASSINAT, *A propos*, p. 187. *Mam. Dendara*, 257, 2.

Ḥt pʾpʾ : , *Mam. Dendara*, 214, 4 : «la demeure de mettre au monde». Cf. aussi BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 215.

Ḥt pʿt : , *Mam. Edfou*, 6 : «la demeure des *pât*».

Ḥt mst : , *Mam. Edfou*, 52 : «la demeure de mettre au monde». *Mam. Dendara*, 90, 4; 105, 9.

Ḥt msḫnt : , *Ombos*, I, 45 : «la demeure du repos»; cf. *ibid.*, 30, 4. Mam. Philae = DÜMICHEN, *Histor. Inschriften*, II, XLIX, corrigé d'après notre propre copie = P. M. (192)-(193), bandeau soubassement. *Mam. Dendara*, 196, 2 .

Ḥt nwt : , *Mam. Dendara*, 192, 4 (?) et 261, 10.

Ḥt nww : , *Mam. Dendara*, 115, 20 : «la demeure du rejeton». Confusion possible, par moments, avec *ḥt nḫn*. *Mam. Dendara*, 112, 15; 113, 14; 114, 10; 134, 4; 143, 12; 144, 2; 222, 5; 226, 7; 233, 16; 241, 10-11.

Ḥt nwd : , mam. Ermant = LEPSIUS, *Denkmäler*, IV, 60 *b* : «la demeure de l'emmaillotement». BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 347, et présent travail, p. 341, n. 5.

Ḥt nfrt : (?), *Ombos*, I, 30; avec , *ibid.*, I, 45 : «la demeure de la Belle» ou «la belle demeure».

Ḥt nmyt : le plus souvent que CHASSINAT, *A propos*, p. 188, lit *Ḥt ḫnkyt*. Cette lecture est tout à fait possible. Mais les seules variantes avec lecture phonétique que nous possédions se lisent : , *Mam. Dendara*, 282, 14 ou *ḥt* , *ibid.*, 161, 14. Il est donc préférable de lire *nmyt*. *Ombos*, I, 45, 3. Mam. Philae, P. M. (219). Esna : CHAMPOLLION, *Notices*, I, 688, l. 3. Mam. Ermant : LEPSIUS, *Denkmäler*, 60 *b*. FRITH, *Egypt and Palestine*, 1857, vol. I, pl. 5. *Mam. Dendara*, 22, 1; 27, 16; 92, 1; 135, 19; 167, 4; 169, 17; 195, 1; 161, 13; 183, 9; 187, 4; 211, 8; 214, 7; 217, 3; 228, 14; 239, 2; 273, 8; 276, *passim*; 279, 4; 282, 12, 14; 283, 5; 284, 8, 10. Ce nom se retrouve au grand temple, salle des offrandes, inédit.

Ḥt nḫn : , *Edfou*, VI, 325, 1; , *ibid.* : «la demeure du jeune homme». *Mam. Dendara*, 117, 5; 236, 4 et 11. Confusions graphiques possibles avec *Ḥt-nww*.

Ḥt ḫʿ : , *Mam. Edfou*, 3 : «la demeure de l'apparition». Pour le mam. d'Edfou, voir CHASSINAT, *A propos*, p. 187. *Edfou*, VII, 27, 1. Mam. Philae, P. M. (163)-(164). *Mam. Dendara*, 116, 14; 199, 14 avec une définition; 165, 8; 187, 5; 267, 8; 268, 13; 271, 24; 272, 5; 273, 12; 274, 9, 11, 15; 277, 6, 8, 12; 280, 14; 282, 10; 283, *passim*; 284, 5; 285, *passim* et , l. 4; 286, *passim*.

Ḥt ḫnmt : . Pour le mam. d'Edfou, voir CHASSINAT, *A propos*, p. 187. , *Mam. Dendara*, 73, 1. , *ibid.*, 111, 10. , *ibid.*, 111, 12. Cf. *ibid.*, 135, 10; 171, 17; 221, 15; 229, 14; 240, 18; 281, 7, 9, 11.

Ḥt swḥt : , *Mam. Dendara*, 109, 18 : «la demeure de l'œuf»; *ibid.*, 117, 3.

Ḥt smꜣ-tꜣwi : , *Mam. Dendara*, 214, 17 : «la demeure de Celui-qui-unit-le-Double-pays»; *ibid.*, 226, 7. , *ibid.*, 265, 8.

Ḥt štꜣt : [hiéroglyphes], *Mam. Dendara*, 37, 3 : «la demeure de Chétyt». [hiéroglyphes], *ibid.*, 212, 5; 257, 15; [hiéroglyphes], *ibid.*, 272, 7, 9, 14; 275 *passim*; 276, 2, 17; 277, 1; 278, 8, 10; 279-80 *passim*; 281, 14; 283, 17; 285, 8 ([hiéroglyphes], *ibid.*, 7); [hiéroglyphes], *Ombos*, I, 45, 4. Voir ici-même, p. 239.

ḫ nww (= *ḥt nww*, cf. *Wb.*, III, 358, 12) : [hiéroglyphes], *Mam. Dendara*, 98, 12; 99, 5.

St ꜥnt : [hiéroglyphes], *Mam. Edfou*, 56, 12 : «le siège de la serre». Cf. *Edfou*, V, 2, 4 et 3, 2. GAUTHIER, *D. G.*, V, 71, fausse la lecture, mais BRUGSCH, *Dict. géogr.*, 1121, a bien lu. Pourtant, il n'est pas sûr que les textes du grand temple visent le mammisi. Cf. ici-même, p. 299.

St pꜥpꜥ : [hiéroglyphes], *Mam. Dendara*, 30, 5 : «le siège de mettre au monde».

St msḫnt : [hiéroglyphes], mam. Philae, P. M. (163)-(164). *Mam. Dendara*, 274, 3 (sens général).

St n ꜥnḫ : [hiéroglyphes], mam. Philae, P. M. (188) : «le siège de la vie».

St ršw : [hiéroglyphes], *Mam. Dendara*, 259, 14 : «le siège de la joie».

St tḫ : [hiéroglyphes], *Mam. Dendara*, 260, 14 : nom général du temple appliqué particulièrement au mammisi. Cf. [hiéroglyphes], mam. Philae, BRUGSCH, *Thesaurus*, 1259. [hiéroglyphes] : «la place de l'ivresse des jeunes filles», *Ombos*, I, 30.

sꜥnḫ tꜣwi : [hiéroglyphes], mam. Ermant, LEPSIUS, *Denk.*, IV, 61 *a* : «Celui qui vivifie le Double-pays». GAUTHIER, *D. G.*, V, 15, le donne, d'après MALLET, *Culte de Neith à Saïs*, p. 131, n. 4, comme un sanctuaire de cette déesse, mais à tort, au moins de ce contexte.

sbḫt n ꜥnḫ : [hiéroglyphes], *Mam. Edfou*, 6, 3. Pour le mam. d'Edfou, voir CHASSINAT, *A propos*, 187. *Ombos*, I, 30. *Mam. Dendara*, 30, 5; 33, 2; 23, 4 et 12; 118, 16; 149, 4; 168, 1; 177, 10; 197, 7. [hiéroglyphes], *ibid.*, 257, 1, 6; 239, 1; 276, 16 ([hiéroglyphes]); 282, 4; 284, 12. [hiéroglyphes], LEPSIUS, *Denk.*, IV, 79 *c*; cf. GAUTHIER, *D. G.*, IV, 22.

sbḫt Gb : [hiéroglyphes], *Mam. Edfou*, 5, 2 : «l'enceinte de Geb».

kꜣr ḥnwt n Snt nfrt : [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes], *Ombos*, I, 30 : «le sanctuaire de la maîtresse (?) de la Bonne Sœur».

On voit qu'une étude précise de ces seules désignations permettrait presque de faire une étude mythologique et théologique du mammisi.

ADDENDA

P. 7, l. 7 :

L'année 1958, pour *Les Mammisis de Dendara,* ne représente qu'un espoir. L'ouvrage, dont les derniers bons à tirer ont été donnés en 1956, est en souffrance à l'I.F.A.O. depuis cette date.

P. 94 :

Les niches que l'on trouve dans la cour des mammisis de Nectanébo à Dendara, d'Edfou et de Kalabcha (les autres, à l'exception de Philae, sont trop détruits pour qu'on puisse rien savoir à leur sujet) paraissent destinées à contenir des statues de Bès auxquelles on rendait un culte pendant les veillées nocturnes. Les textes qui les entourent chez Nectanébo sont très favorables à cette hypothèse (*Mam. Dendara,* p. 69, et présent travail, p. 141). Mais pour qu'elle devienne une certitude, il faudrait d'autres témoignages (rien à Edfou qu'une figure tout à fait inhabituelle, *Mam. Edfou,* pl. X, 2 ici même p. 137 — et aucune décoration à Kalabcha : ici même, pl. XII B) et d'autres précisions sur le culte du « bon Hity ».

P. 186, n. 6 :

Une nouvelle lecture des textes du mois de Khoïak nous invite à penser que le mot « mâchoires » pour traduire *btw* conviendrait bien. En effet, les « moules » dont il est question dans ces rituels sont composés de deux parties qui se referment l'une sur l'autre comme des mâchoires. Faut-il penser à un vieux mot désignant cette partie du corps ? Il serait tombé en désuétude et

n'aurait été conservé que dans son sens rituel, d'où sa revivíscence dans quelques textes d'offrandes. Pour préciser cette idée, d'autres exemples seraient nécessaires.

P. 177, l. 1 et 4 :

Le signe [hiéroglyphe] comporte dans l'original un ıı gravé entre la jambe et le filet d'eau.

P. 181, l. 4 : — Cf. p. 177.

P. 182, l. 7 et 11 : — Cf. p. 177.

P. 183, l. 20, 21, 26 :

Un petit autel figure sous le museau de la vache. Le signe, réduit à l'extrême par nécessité typographique, n'est pas suffisamment clair.

P. 184, l. 3, 10 : — Cf. p. 177.

P. 186, n. 4 :

Exemple intéressant dans ROEDER, *Debod bis Bab Kalabsche* (dans *Les Temples immergés de la Nubie*), p. 39, 20-21 : [hiéroglyphes]... [hiéroglyphes] : « Prends pour toi le vin-*cha*... ton cœur exulte quand tu en bois ».

P. 123 et suiv. :

Ces pages avaient été écrites et remises à l'imprimeur avant que nous ayons connu l'ouvrage si intéressant de M. Zbyněk ŽÁBA, *L'orientation astronomique dans l'ancienne Égypte,* Prague 1953.

P. 212, n. 3 :

M. P. Montet, dans le tome I de sa *Géographie de l'Égypte ancienne,* 1957 (p. 199), situe une ville de nom très voisin, si même il ne faut pas lire *swn,* dans le XIXe nome de Basse Égypte, près de Péluse, mais sans préciser davantage.

Ibid., n. 4 :

P. MONTET, *op. cit.*, p. 64, donne cette ville sous le nom de *ḥꜣm,* sans discussion. L'orthographe de notre texte ne paraît guère pouvoir s'expliquer autrement que par *Nḥꜣm,* comme lisaient Brugsch et Gauthier, d'après d'autres exemples.

Ibid., n. 6 :

Cf. MONTET, *op. cit.*, p. 58-59.

Pour l'ensemble de ces localités, voir aussi p. 182.

P. 323, l. 11 :

Dans le groupe *pr-nsr,* le signe du brasier présente une flamme qui retombe à droite sur l'original.

P. 334, n. 3 :

Par le texte du second décret de Philae (l. 16 = SETHE, *Urk.*, II, 230, 5), nous savons que cette cour correspondait à l'*wsḫt mšꜥ* ou « parvis du peuple » des grands temples tardifs.

P. 354, n. 2 :

Pour l'intention théologique évidente de ces écritures, il est facile de la dégager en partant, par exemple, de notre étude : *Sur trois représentations de Nont à Dendara,* in *ASAE*, LI, p. 373 et suiv.

INDEX

Les index ne font pas double emploi avec la table des matières qui a été conçue aussi complète que possible. On n'y trouvera même pas tous les endroits où les mots ou notions apparaissent, mais ceux où ils sont particulièrement étudiés.

Dans l'index des mots égyptiens, on a inclus quelques épithètes plus rares de certaines divinités ou quelques mots moins courants qui apparaissent dans les textes utilisés, même s'ils ne font pas l'objet d'un commentaire spécial.

Pour l'index des divinités, seuls les noms de celles qui jouent un rôle important au mammisi sont donnés ici. On y trouvera également la référence aux pages où une épithète ou un aspect particulier d'une divinité sont étudiés. Des noms qui reviennent sans cesse : Amon, Hathor, Isis, Ihy..., etc., n'y figurent que dans ces cas spéciaux. Lorsqu'un nom revient plusieurs fois dans la traduction et l'interprétation d'une même scène, on ne répète pas le numéro des pages successives.

RES NOTABILES

NOMS DE DIVINITÉS

MOTS ÉGYPTIENS EXPLIQUÉS OU COMMENTÉS

GRAMMAIRE ET STYLISTIQUE

TABLE DES PLANCHES

Pl. XI. KALABCHA. — Le Mammisi.

A. Porte de la cour (prise de l'intérieur). Les décombres que l'on voit, en face de la porte Sud de l'enceinte intérieure, sont constitués par le limon retiré de l'intérieur du temple pour l'étude archéologique de ce dernier.

B. Angle Nord-Ouest de la cour. Remarquer la porte dégageant la cour du mammisi vers la partie postérieure du temple et la console ménagée dans le mur d'entrecolonnement (très évolué, puisque les colonnes n'y sont plus apparentes entre les murs-bahuts).

Pl. XII. KALABCHA. — Le Mammisi.

A. Porte du sanctuaire. (Les deux scènes visibles du sommet des montants sont données en détail à la pl. XIII.)

B. Niche dans la galerie Sud de la cour (cf. pl. X, B).

Pl. XIII. KALABCHA. — Mammisi. Porte du sanctuaire. A et B. (Tableaux revêtus d'or.) Cf. pl. XII, A.

Pl. XIV. DENDARA. — Mammisi romain. Les deux statues mutilées de Ihy. Cf. présent travail, p. 115-116.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE SECOND

Vu, le 27 janvier 1956,

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
Membre de l'Institut :

P. Renouvin.

Vu, et permis d'imprimer,

Le Recteur
de l'Académie de Paris :

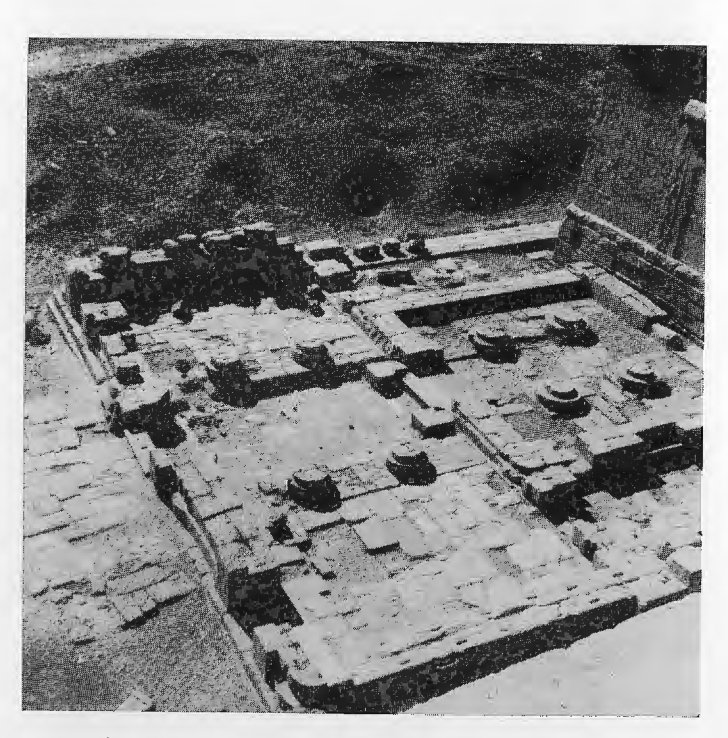
Jean Sarraihl.



PLANCHES



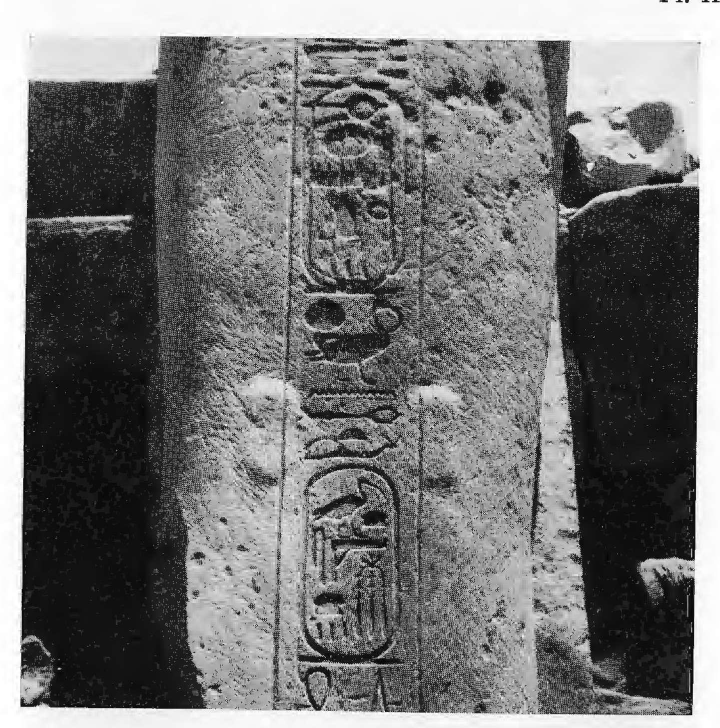
A. — Sanctuaire.



B. — Partie antérieure.

DENDARA. — Temple de la naissance d'Isis.





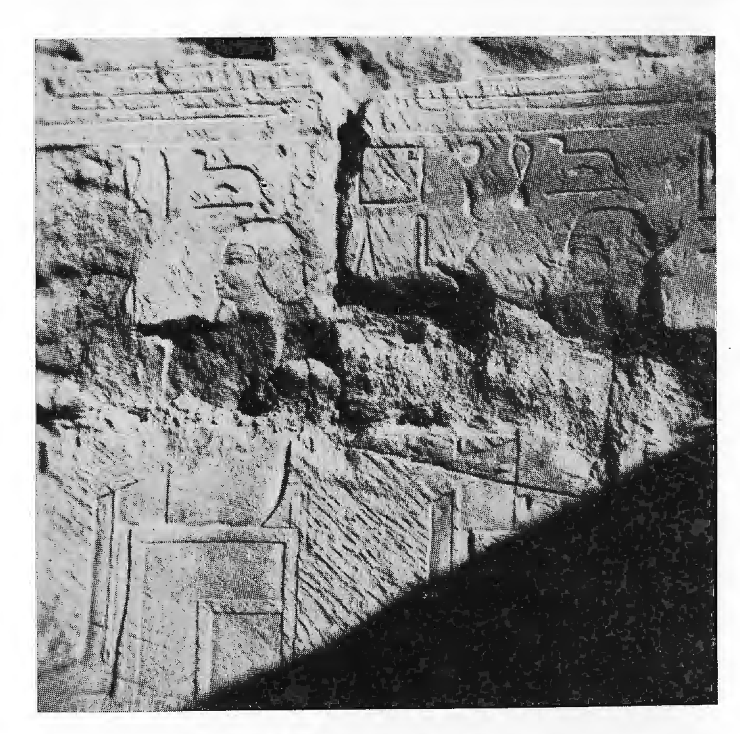
A. — Colosse de Thoutmosis IV, regravé par Ramsès II.



B. — 1re cour. Mur Nord : scène Est.

KARNAK. — Temple Nord-Est de l'enceinte de Mout.





A. — 1re cour. Mur Nord : l'Ennéade de Karnak.



B. — 1re cour. Mur Nord : scène mammisiaque.

KARNAK. — Temple Nord-Est de l'enceinte de Mout.



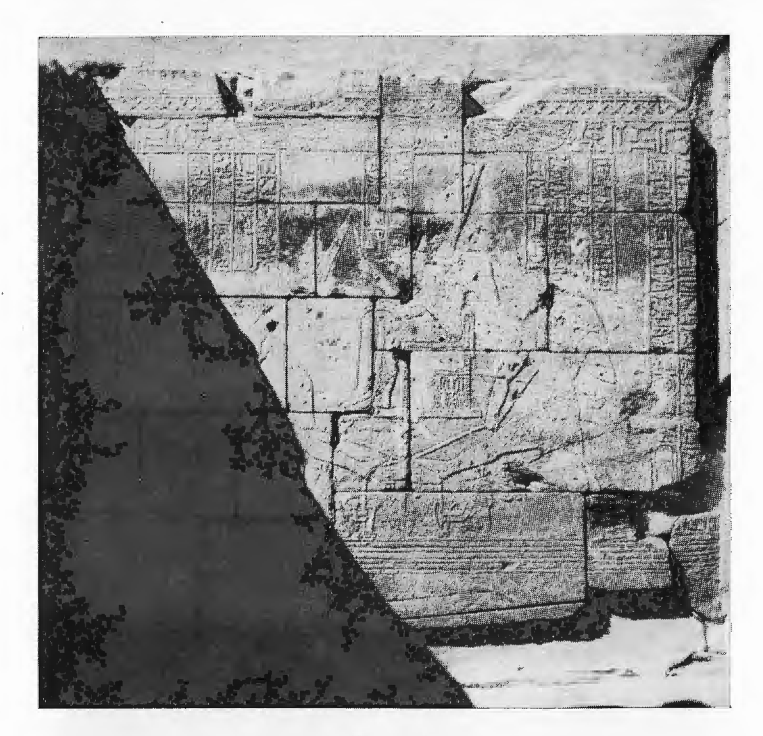


A. — 1re cour. Mur Nord : la circoncision.



B. — 1re cour. Mur Nord : scène mammisiaque.

KARNAK. — Temple Nord-Est de l'enceinte de Mout.



A. — Paroi Ouest.



B. — Paroi Sud. Registre supérieur.

KHARGA. — Temple de Hibis. Salle L.



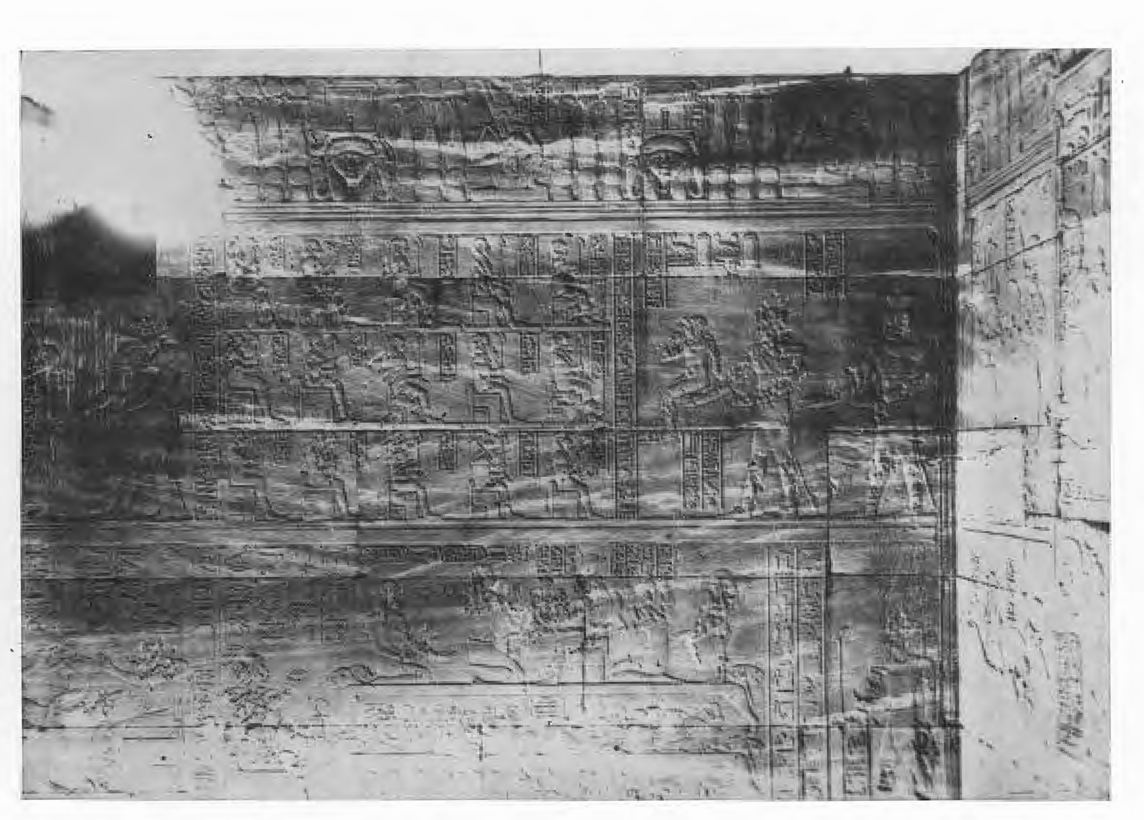


A. — Montant droit (Isis revêtue d'or).



B. — Montant gauche (Isis revêtue d'or).

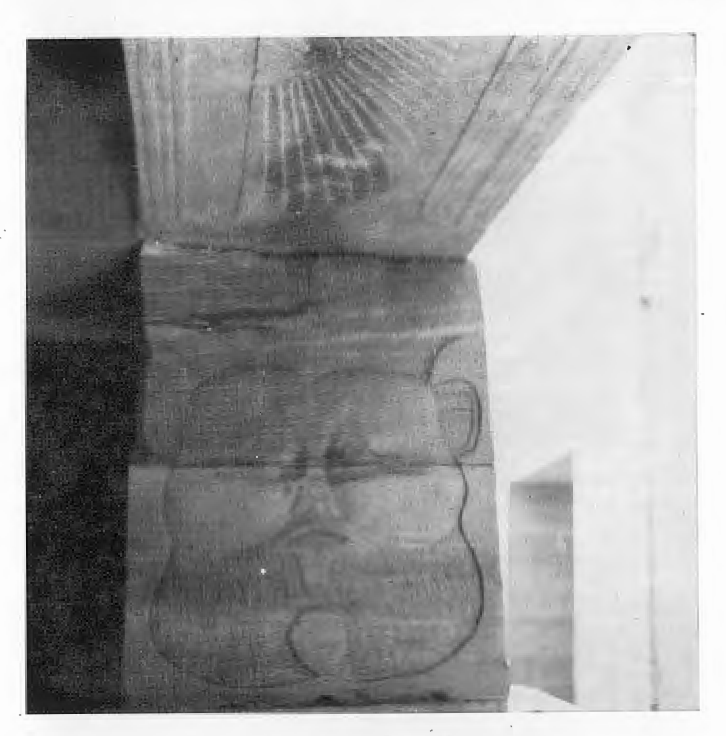
Philae. — 1er pylône (face Nord).
Porte Ouest : encadrement extérieur.



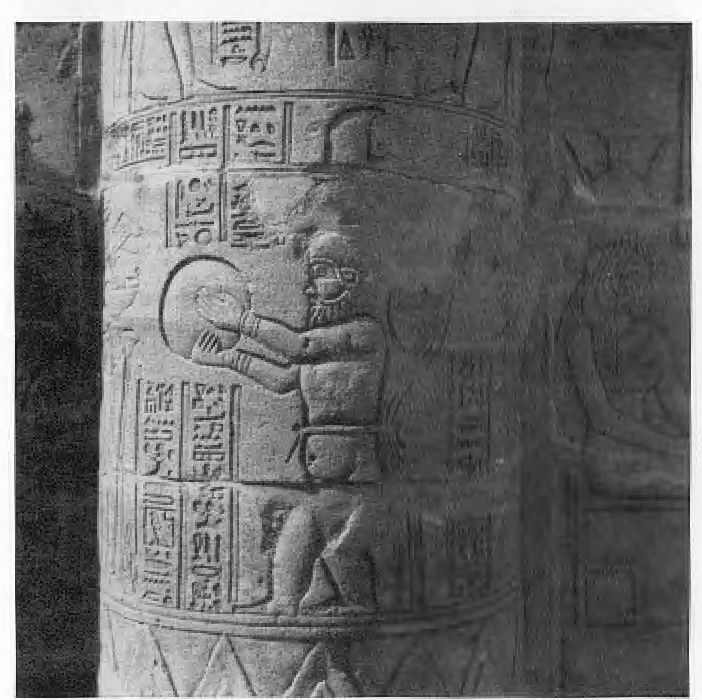
PHILAE. — Mammisi. Sanctuaire ancien (Paroi Est. 2[e] et 3[e] registres. Angle Sud-Est.).

Pl. VII





A. — Mammisi : Bès du Pronaos.



B. — Temple d'Hathor. Propylées : Bès dansant.

PHILAE.





A.



B.

PHILAE. — Temple d'Hathor. Propylées : Bès dansants.



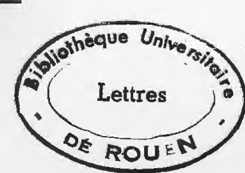


A. — Vue générale.



B. — La galerie couverte du Sud.

KALABCHA. — Le mammisi.





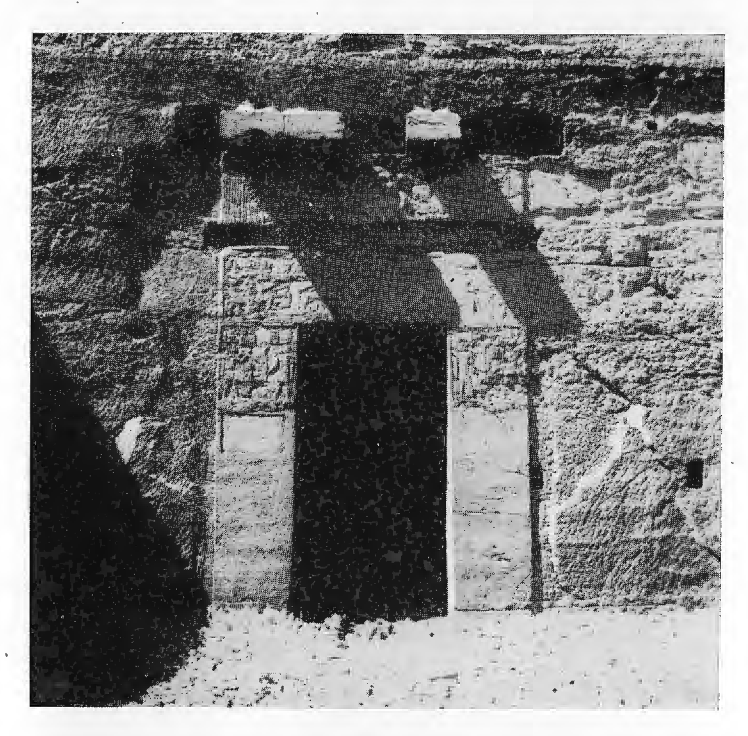
A. — Porte de la cour (prise de l'intérieur).



B. — Angle Nord-Ouest de la cour.

KALABCHA. — Le mammisi.





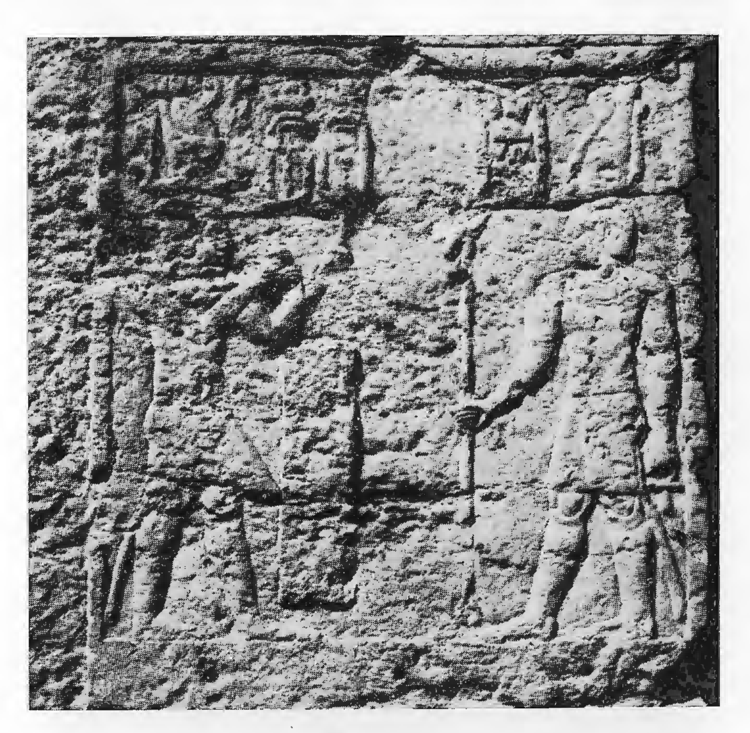
A. — Porte du sanctuaire.



B. — Niche dans la galerie Sud de la cour.

KALABCHA. — Le mammisi.





A.



B.
(Tableaux revêtus d'or.)

KALABCHA. — Mammisi. Porte du sanctuaire.





A.



B.



C.



D.

DENDARA. — Mammisi romain.
Les deux statues mutilées de Ihy.



ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

TROISIÈME SÉRIE : LETTRES

EN VENTE À LA SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95, boulevard Raspail, Paris.



FRANÇOIS DAUMAS

LES MAMMISIS DES TEMPLES ÉGYPTIENS

Annales de l'Université de Lyon (Lettres) : III, 32